

Historische Studien //

unter Mitwirkung der Herren Universitäts-Professoren: W. Andreas, O. Becker, G. Beckmann †, G. v. Below †, G. Beyerhaus, A. Brackmann, A. Cartellieri, F. Delitzsch †, W. Goetz, F. Hartung, A. Hasenclever, R. Holtzmann, P. Joachimsen †, H. Lietzmann, E. Marcks, F. Meinecke, G. Mentz, W. Mommsen, H. Oncken, F. Philippi, A. Wahl, A. Weber, G. Wolff, J. Ziekursch u. a. herausgegeben von Dr. Emil Ebering.

===== Heft 271 =====

Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus (Der Begriff der «religion civile»)

Von

Dr. Karl Dietrich Erdmann

=====

Verlag Dr. Emil Ebering
Berlin 1935

Nachdruck mit Genehmigung vom
Matthiesen Verlag, Lübeck

KRAUS REPRINT LTD.

Vaduz
1965

Reprinted from a copy in the collections of
The New York Public Library

Printed in the United States of America

Vorwort.

Die nachfolgende Untersuchung ist entstanden als eine Vorarbeit zu Studien über die politische und theologische Geistesgeschichte der Französischen Revolution. Für Anregung und Förderung der Arbeit bin ich Herrn Professor Wilhelm Mommsen in Marburg zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

Köln-Mülheim, Januar 1935.

Karl Erdmann.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	5
Einleitung	7
I. Analyse des Kapitels «De la religion civile» im «Contrat social»	13
II. Die Antinomie von ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘	19
1. Im Verhältnis zur Religion	20
2. Im Verhältnis zum Staat	24
3. In der Pädagogik	25
III. Die dieser Antinomie zugrundeliegende Anthropologie . . .	28
IV. Die Entwicklung der Antinomie:	
1. Die Begründung der Antinomie (die beiden ersten Discours)	35
2. Die liberale Lösung der Antinomie (vom «Discours sur l'économie politique» bis zur «Lettre à d'Alembert»)	39
3. Der Versuch einer Synthese (die Periode des «Contrat social» und des «Emile»)	44
4. Der Zerfall der Synthese (bis zu den «Considérations sur le gouvernement de Pologne»)	61
V. Das Verhältnis der Religionspolitik der Französischen Revolution zu Rousseau	68
IV. Gesellschaftsreform als säkularisiertes Theodizeepproblem; von Rousseau bis Marx	78
Literatur	89

Einleitung.

Revolutionen vollziehen sich unter dem Gesetz der Totalität. Wo ein Umsturz und Neubau forderndes Prinzip einer echten geistigen Umwertung der Werte entspringt, sucht es sich in den politischen wie in den kulturellen und religiösen Erscheinungsformen eines Volkes in gleicher Weise zur Geltung zu bringen. Die Französische Revolution, als geistiger Umbruch sich vorbereitend von den ersten Naturrechtlern und Monarchomachen über den Rationalismus bis zur Aufklärung des 18. Jahrhunderts, gibt sich eine gültige, programmatische Formulierung ihrer neuen Lebenshaltung in der Erklärung der Menschenrechte, die als weltanschauliches Manifest gleichzeitig einen politischen Akt bedeutet. Wie die geistigen Vorgänge, die bis zum Jahre 1789 hinführen, politische Taten sind, so werden umgekehrt Ereignisse, die sich zunächst in rein politisch-juristischem Bereich abspielen und sich selbst gar nicht als geistig revolutionierend verstehen wollen, zum vollkommenen Ausdruck des völlig neuen Verständnisses, mit dem der Mensch sich selbst und seine Stellung in der Welt begreift. Ein solcher Vorgang ist die Auseinandersetzung des neuen Staates mit der Kirche. Man könnte sagen, daß die Französische Revolution überhaupt ihr Gepräge erhält durch die politischen Folgen, die in dem philosophischen Manifest der Erklärung der Menschenrechte beschlossen liegen, und durch die geistige, religiöse Haltung, die in der politischen Auseinandersetzung mit der Kirche zum Ausdruck kommt. Es besteht eine unlösliche Beziehung zwischen dem konkreten Verhältnis des Menschen zu seinesgleichen im Staate und seiner Auffassung vom Dasein in der Welt überhaupt, d. h. zwischen seiner politischen und religiösen Haltung. In Zeiten des Umbruchs und der Neugestaltung wird diese Beziehung besonders sichtbar. Die politisch-religiösen Vorgänge von 1789 bis 1794 spielen sich nun in einer sprachlichen und philosophischen Atmosphäre ab, die vornehmlich durch einen Namen bestimmt

ist: Rousseau. Nicht als ob man Rousseausche Forderungen ohne weiteres übernommen hätte oder überhaupt in jedem Falle klar gewußt hätte, um was es bei ihm geht. Aber hinter allen Auseinandersetzungen der Zeit taucht doch irgendwie sein Name mahnend und verpflichtend oder auch abschreckend auf. Indem wir das Verhältnis von Religion und Staat bei Rousseau, seinen Begriff der „religion civile“ untersuchen, gewinnen wir somit einen Zugang zur Deutung des politisch-religiösen Gesamtphänomens ‚Französische Revolution‘.

Es ist klar, daß man die Gedanken Rousseaus über das Verhältnis von Staat und Religion nicht aus dem Gesamtzusammenhang seines Werkes herauslösen und abgesondert betrachten kann. Jede Aussage über politische und religiöse Existenz des Menschen und ihre Beziehung zueinander ist verständlich nur auf dem Grunde der philosophischen Begriffe über das Dasein des Menschen überhaupt, d. h. auf dem Grunde seiner Anthropologie. Was also umgekehrt über die philosophischen Grundbegriffe Rousseaus ausgemacht werden kann, wird unmittelbar seinen Begriff von Staatsreligion klären und verdeutlichen helfen.

In der wissenschaftlichen Rousseau-Literatur ist unser Problem nicht in besonderer Untersuchung behandelt worden. Aber die Gesamtdeutungen Rousseaus werfen auch jeweils ein besonderes Licht auf die Frage, wie er das Verhältnis von Staat und Religion zueinander sieht. Zu dem im Laufe der Zeit ins Unübersehbare gewachsenen Schrifttum sei nur eine kurze Überlegung angestellt, die zur Klärung der eigenen Fragestellung dient. Der erste Blick in die Literatur gibt den Eindruck der vollständigsten Uneinheitlichkeit und Gegensätzlichkeit in der Beurteilung Rousseaus. Den einen will Rousseau als ein Vertreter des klassischen romantischen Geistes erscheinen, den anderen als ein Romantiker; jene sehen in ihm einen Vertreter des absoluten Staatsgedankens, wieder andere glauben in seiner Philosophie die Grundgedanken des Liberalismus zu erkennen.¹

1. Man vergleiche z. B. nur die Rousseau-Deutungen miteinander, die von den verschiedenen Interpreten in der Gedächtnisnummer der *«Revue de Métaphysique et de Morale»* zum 200. Geburtstag Rousseaus, Mai 1912, dargeboten werden.

In der neueren Zeit haben zwei gegensätzliche Beurteilungen Rousseaus Schule gemacht, die durch Faguet und Lanson. Faguet² hält es für möglich, das ganze Werk Rousseaus auf einen Nenner zu bringen, mit Ausnahme einer Schrift allerdings, des «Contrat social», in dem sich freilich gerade die Ausführungen über das Verhältnis von Staat und Religion finden. Der demokratische Absolutismus des hier gezeichneten Staates, so meint er, befinde sich in vollendetem Gegensatz zu dem sonstigen Grundgedanken Rousseaus, daß der einzelne Mensch ursprünglich gut, die Menschen in Gesellschaft aber immer böse seien. Eine solche Interpretation, die eines der bedeutendsten Werke Rousseaus nicht in den Zusammenhang seines Schaffens einzugliedern vermag, muß unbefriedigend bleiben. Im Gegensatz zu Faguet glaubt nun Lanson,³ eine logische Geschlossenheit des Gesamtwerkes von der ersten bis zur letzten Zeile aufweisen zu können. Der Grundgedanke Rousseaus sei, daß der von Natur gute Mensch durch die Gesellschaft verdorben werde, aber, da die Natur keine Rückschritte mache, unmöglich seine ursprüngliche Unschuld jenseits von Gut und Böse wiedererlangen könne. In der Gesellschaft, von der er nicht mehr befreit werden kann, gelte es darum den Menschen zu reformieren. «Emile» und «Contrat social» seien die diesem Plane dienenden Reformschriften. Es ist das Verdienst Lansons, daß er die Einheit des Rousseauschen Werkes aufgezeigt hat. Aber nach seiner Darlegung ist es eine in glatten, statischen Begriffen faßbare, gegensatz- und spannungslose Einheit. Gerade der Begriff der Zivilreligion, wie er im «Contrat social» entwickelt wird, läßt aber nun eine solche undialektische Deutung nicht zu. Er umspannt die auf keinen einheitlichen theoretischen Nenner gebrachten Gegensätze von Patriotismus und Humanität, Nützlichkeit und Wahrheit, Bürgertum und Menschentum. Es wird später deutlich werden, in welcher Weise und warum.

Albert Schinz,⁴ der die neueste großangelegte Rousseau-Interpretation gibt, geht nun einen entscheidenden Schritt wei-

2. a. a. O., p. 327—407, vgl. bes. p. 338 f., 383 ff.

3. a. a. O., p. 773—803.

4. La Pensée de J.-J. Rousseau, 1929.

ter, indem er den dialektischen Charakter der Gedankenführung bei Rousseau erkennt. Die geheime Mitte und Einheit im Werke Rousseaus sieht er im Begriff der ‚vertu‘; alle Gegensätze und Spannungen seiner Schriften beruhen nach Schinz auf verschiedenen Fassungen dieses Begriffes. Jedoch scheint Schinz einen grundsätzlichen Fehler in der Methode zu begehen. Statt nämlich aus den Schriften Rousseaus selbst die Begriffe, in denen sein Denken faßbar wird, herauszuarbeiten, glaubt er, a priori drei Bedeutungen feststellen zu können, die der Begriff ‚Tugend‘ überhaupt nur haben könne, nämlich (141 ff.): Den klassischen Begriff von Tugend als Technik des Glücks, den christlichen Begriff von Tugend als Verzicht und schließlich Tugend als Unschuld. Zwischen diesen drei Möglichkeiten führe die Entwicklung der Rousseauschen Gedanken hin und her. Schinz wird bei solcher Interpretation geleitet von einem aktuell-philosophischen Interesse: er läßt Rousseau in einem seiner Meinung nach unveränderlichen also auch heute gültigen Begriffsmechanismus denken, so daß seine Lösungsversuche als Beispiele gelten könnten, wie man es zu machen bzw. nicht zu machen habe. Damit ist, bevor erst Rousseau selber gefragt ist, von vornherein darauf verzichtet, ihn als echtes historisches Phänomen in seiner Ursprünglichkeit zu nehmen. Er ist nur ein wenn auch besonders eigenartiger Fall der Anwendung allgemeiner Begriffe. Daß solch eine schematische Betrachtung unmöglich ist, wird nun von Schinz selber mit aller wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen geführt: Es gelingt ihm selber nicht einmal, sich an sein eigenes Begriffschema zu halten; so führt er noch über die drei Typen hinaus den neuen Begriff der „römischen Tugend“ ein, die er bald mit dem christlichen Verzicht (153), bald (in seiner Kritik des «Contrat social») mit der Glückstechnik des antiindividualistischen, d. h. antiromanischen Staates gleichsetzt (390 ff.). Und die Romantik, von der sich Rousseau mit seinem zweiten Discours allmählich zur römischen Tugend hin entwickle, ist dementsprechend bald hemmungslose Hingabe an das Glücksstreben (171 f.); bald durch rationale Überlegung gelenkte Glückstechnik (390 ff.), also eben das, was auch den klassischen Begriff der Tugend ausmachen soll. Am Ende ist Rousseau selber unter all diesen an ihn herangetragenen Be-

griffen völlig verschwunden. Und wenn sich der Gegenstand durchaus sträubt, dann hilft sich Schinz einfach mit der Annahme, Rousseau habe sich selber mißverstanden (z. B. 192, 181 f., 228 f.).

Es ist ein durchgängiger Fehler der Rousseau-Literatur, daß man in zu voreiligem Bestreben, das Phänomen in gangbare philosophische, politische und kulturgeschichtliche Begriffe zu fassen, sich den unmittelbaren Zugang zu ihm verbaut. Die Gedanken Rousseaus sind viel zu kompliziert und zu originell, als daß sie eine solche Vereinfachung und Schablonisierung gestatteten. Die nachfolgende Arbeit unternimmt den Versuch, unter der Frage nach seinen Theorien über das Verhältnis von Staat und Religion von allen fertigen historisch-politisch-philosophischen Begriffen abzusehen und Rousseau zunächst von seiner eigenen Problematik her zu entwickeln. Dadurch wird zwar eine momentane Verständigung über das Phänomen und eine jeweils schnelle Abgrenzung gegenüber andersartigen Erscheinungen im Augenblick erschwert. Aber für unser Verhältnis zu Rousseau gilt die Forderung, vor die sich jede Übersetzung, nicht im sprachlichen, sondern im weiteren sachlichen Sinne, gestellt sieht: Vor der Besitzergreifung des Objektes durch unsere bestimmt geprägte und ihrerseits sehr bedingte Begrifflichkeit gilt es, den Gegenstand in seiner eigenen Sprach- und Verstellungswelt zu entwickeln. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine Umprägung der Gefahr entgehen, daß sie zur Vergewaltigung wird und wir, indem wir glauben, vom Gegenstand auszusagen, in Wirklichkeit über ihn hinwegreden. Was meint Rousseau eigentlich, wenn er von ‚homme‘, ‚citoyen‘, ‚bourgeois‘ redet? Die Verwirrung in der Rousseau-Literatur ist wesentlich dadurch mitbedingt, daß man sich diese Frage nie klar gestellt und beantwortet hat. Die Schwierigkeit wird dadurch erhöht, daß die Intuitionen Rousseaus im Ursprunge selber nicht begrifflich, wissenschaftlich, sondern dichterisch, prophetisch sind.

Nachdem so Rousseau im Lichte seiner eigenen Vorstellungen, gleichsam von innen her deutlich geworden sein wird, soll seine geschichtliche Stellung und Beziehung, d. h. seine Gestalt als geistige Verdichtung und Ausprägung geschichtsbildender, zur

Staatsgestaltung drängender Menschenkräfte durch eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen diesem Denkereignis ‚Rousseau‘ und dem Tatereignis ‚Französische Revolution‘ bestimmt werden. Die Übersetzung dieses geschichtlichen Phänomens in die Sprache unserer historisch-politischen Denkweise wird endlich gewonnen werden können durch eine Besinnung auf die geschichtlich bedingten Wandlungen, in denen sich das der Rousseau’schen Sozialphilosophie gestellte Gesellschaftsproblem bis heute entwickelt hat.

I.

Die geschlossenste zusammenhängende Ausführung Rousseaus über das Verhältnis von Staat und Religion gibt das 8. Kapitel im 4. Buch des «Contrat social». Die Problemstellung wird durch eine Analyse des Kapitels gewonnen.

Das Verhältnis von Staat und Religion wird unter drei verschiedenen Fragestellungen behandelt: historisch, typologisch und staatsrechtlich.

1. Im Ursprung, so wird zu Beginn des Kapitels ausgeführt, war das Verhältnis von Staat und Religion theokratisch. Jede politische Herrschaft begründete sich religiös, und jede bestimmte Religion war in ihrer Herrschaft auf den Staat beschränkt, in dessen Gesetzen sie verankert war. Die geschichtliche Stunde, in der das Christentum in die antike Welt eintritt, ist dadurch gekennzeichnet, daß es Rom gelungen war, mannigfaltige Staaten samt ihren Göttern dem Imperium zu unterwerfen und im Synkretismus des Weltreiches eine gewisse Einheitlichkeit der Religion zu bewirken (C.s. 216). Aber wie das Schicksal des Staates und das seines Gottes als eng miteinander verknüpft galten, so war der Sieg des Imperium Romanum ein Sieg des Jupiter Capitolinus über die fremden Götter. Bei allem Reichtum der wechselseitigen Beziehungen in Kult und Mythos war doch der Bestand der Einheitlichkeit des Reiches unter die Garantie einer einheitlichen Gottheit gestellt. Das Christentum trennte die Religion von der Politik und verkündigte ein himmlisches Königtum. Mit Mißtrauen wurde die Botschaft vom jenseitigen Gottesreich der Zukunft aufgenommen. Der Sündenfall des Christentums bestätigte dieses Mißtrauen: Das Himmereich entpuppte sich, nachdem Priester das Imperium an sich gerissen hatten, als grausamster irdischer Despotismus. In den christlich-priesterlichen Staaten gibt es seit jener Zeit zwei Souveräne: Staat und Kirche (C.s. 217). Diese Aufspaltung der

Gesellschaft durch zwei verschieden begründete Autoritäten ist aber nach der im «Contrat social» entwickelten Lehre von der Souveränität eine *contradictio in adiecto* und bedeutet Zerstörung der politischen Ordnung. Die historische Betrachtung ergibt also, daß zwar kein Staat ohne Zuhilfenahme von Religion gegründet wurde, die Existenz der christlichen Kirche sich jedoch politisch verhängnisvoll auswirkte (C.s. 221 f.).

2. Das wird bestätigt durch die typologische Betrachtung (C.s. 223 ff.). Rousseau unterscheidet zwei Grundtypen: einerseits die «*religion de l'homme*» des «*droit divin naturel*», ohne äußere Manifestation im Kult und damit gleichzeitig auch ohne äußere Grenzen, kurz, die Moralreligion der «*Profession de foi du vicaire savoyard*», und andererseits die polytheistischen Staatsreligionen, jeweils begrenzt von den Grenzen des Staates, begründet im «*droit divin civil ou positif*». Zwischen beiden gibt es eine Bastardform, die einerseits die Religion des Menschen im Kult und Rechtssystem einer überstaatlichen Religionsgemeinschaft sichtbar macht, andererseits aber dem legitimen Herrn im Bereiche des Sichtbaren, dem Staate, seine Kultkompetenzen nimmt, ohne ihn jedoch als solchen aufzuheben: die römische Kirche (C.s. 224). Der einzelne gehört hier gleichzeitig zwei verschiedenen politischen und rechtlichen Systemen an, die soziale Einheit ist gebrochen, die Gesellschaft zerstört.

Es bleibt also noch die Frage nach der Berechtigung der in sich widerspruchsfreien Typen der Religion des göttlichen und des zivilen Rechtes. Die Religion des «*droit divin civil*» ist nützlich, sofern sie dem Gesetz den Glanz göttlicher Autorität verleiht, schädlich jedoch, sofern sie jeden Staat wegen des permanenten Religionskrieges mit seinen Nachbarstaaten in dauernder Gefahr schweben läßt und die durch religiösen Fanatismus aufgepeitschten Menschen zur Grausamkeit und Tyrannei verführt (C.s. 224 f.). Aber der Gedanke an diese verheerenden Folgen des Polytheismus führt noch nicht eigentlich zu seiner Verurteilung. Ja, im «*Emile*» z. B. wird sogar eben dieser Fanatismus bei Würdigung aller in ihm schlummernden Gefahren doch eine große und zu allen Tugenden befähigende Leidenschaft genannt (E. IX, 109 Anm.). Ein im Verlauf der Beweisführung des «Contrat social» ganz neuer Gedanke wird als Argument

gegen die im Grunde so vorteilhafte polytheistische Staatsreligion eingeführt: Sie sei unwahr, auf Irrtum und Lüge gegründet (C.s. 225).

Der Gegentyp, die Religion des Menschen gemäß dem Bekenntnis des savoyardischen Priesters — übrigens der Meinung Rousseaus nach identisch mit eigentlichem Protestantismus — wird mit genau umgekehrten Argumenten zurückgewiesen: trotz ihrer höchsten Wahrheit und der ihr für den einzelnen innewohnenden Möglichkeit zu reinster Tugend ist sie gerade wegen ihrer dem Konkreten, Geschichtlichen gegenüber desinteressierenden Wahrheit für eine wirkliche Republik unmöglich (C.s. 229 f.). Sie gibt den Gesetzen des Staates außer der bei ihnen selbst liegenden Autorität keine Weihe und Kraft darüber hinaus, sondern vergleichgültigt sie im Gegenteil vor den ewigen Zielen und Gesetzen göttlicher Ordnung; sie ist also unnütz (C.s. 226).

3. Die Frage des Verhältnisses von Nützlichkeit und Wahrheit wird dann ausdrücklich gestellt in der staatsrechtlichen Behandlung des Problems (230 ff., C.s.). Als Grundsatz gilt, daß der Staat sein Verhältnis zur Religion nur nach dem Gesichtspunkt der öffentlichen Nützlichkeit zu gestalten habe (C.s. 231). So hat er ein entscheidendes Interesse daran, daß jeder seiner Bürger sich zu einer Religion bekennt, die ihn seine Pflichten lieben lehrt. Über die vom Staate geregelten Dogmen hinaus ist jedoch der Glaube jedes einzelnen, der um die begriffliche Prägung metaphysischer Wahrheiten ringen mag, frei.¹

1. Zu diesen dem Staatsinteresse entzogenen Fragen, so führt es R. in der Apologie der «Profession», dem «Briefe an Beaumont» aus, gehören auch christliche Grunddogmen wie die Lehre von der Trinität, der Welterschöpfung usw. (L. B. XI, 46, 70). Über die Frage des Kultus sagt das Religionskapitel des C.s. nichts. Man mag sich das Wichtigste aus dem «Briefe an Beaumont» und der «Profession» ergänzen. Auch der Kult gehört wie die metaphysische Spekulation an sich zu den Adiaphora, und zwar nicht nur in seinen christlichen, sondern auch in den jüdischen und mohammedanischen Formen (L.B. XI, 75). Da sich aber nun notwendig jede Religion in einer ganz bestimmten Kultform äußert, so hat der Staat als Inhaber der Polizeigewalt allein das Recht, diese Form zu bestimmen (L.B. XI, 77). Wegen der Notwendigkeit und doch letzten Belanglosigkeit einer solchen Sichtbarmachung der Religion denkt R. in dieser Beziehung

Rousseau führt in diesem Zusammenhang das alte aufklärerische Argument ein, daß es nicht Aufgabe des Staates sei, für das Seelenheil seiner Untertanen zu sorgen (C.s. 231). Er gelangt somit zum Begriff eines rein staatlichen Glaubensbekenntnisses («profession de foi purement civile», C.s. 231 f.), dessen Artikel vom Souverän festgesetzt werden als Ausdruck des Sozialgefühls («sentiments de sociabilité»), ohne den Anspruch zu erheben, als eigentlich religiöse Lehrsätze gelten zu wollen (C.s. 232). Die Durchführung und Innehaltung dieses Bekenntnisses soll durch die Garantie aller staatlichen Machtmittel, als letztem sogar der Todesstrafe als Sühne des Abfalls von der Zivilreligion gewährleistet werden (C.s. 233 f.). Inhaltlich entsprechen die Dogmen dieses Zivilbekenntnisses außer dem Artikel von der Heiligkeit des Sozialvertrages genau den Ideen, wie sie in dem deistischen Bekenntnis des savoyardischen Priesters im «Emile» entwickelt werden: Gott, Unsterblichkeit der Seele und göttliche Vergeltung menschlichen Tuns (C.s. 235). Negativ gilt, daß niemand das Dogma der Intoleranz im Rahmen der Gesellschaft vertreten darf. Denn religiöse Unduldsamkeit führe, wie Rousseau am Beispiel der Ehegesetzgebung erläutert (C.s. 236 Anm. a), notwendig zur bürgerlichen Unduldsamkeit und damit zur Auflösung des Staates (C.s. 235 ff.).

Als Ergebnis des Kapitels läßt sich also feststellen: Die universale Religion des Menschen gilt als wahr aber unnütz zugleich, die ausgesprochen partikulare Staatsreligion als nützlich,

ausgesprochen konservativ. So meint er etwa, daß der Calvinismus ursprünglich nicht das Recht gehabt habe, in das katholische Frankreich einzudringen (L.B. XI, 77). Nachdem das Edikt von Nantes aber einmal gegeben war, sei es ebenso ungesetzlich gewesen, die Protestanten zu verfolgen. Man solle dem Kult der Väter treu bleiben. So gibt der savoyardische Priester seinem Schüler den Rat, vom Katholizismus wieder zum Protestantismus zurückzukehren (Prof. 439 f.). Er selbst verharret treu und peinlich gewissenhaft in der Ausübung seines Priesteramts, obwohl ihn eine größere innere Neigung zum Protestantismus hinzieht (Prof. 419). R. selber bekennt seine Anhänglichkeit an den reformierten Kult bei aller Überzeugung, daß der wahre Dienst, den man Gott schulde, doch nur der des Herzens sei (L.B. XI, 53; Prof. 309, 419, 443). Die Verschiedenheiten des Kultes sieht er ganz im Sinne Montesquieus in den Eigenarten des Klimas, der Staatsverwaltung, des Rassegenies begründet (Prof. 417).

aber unwahr. Der Staat des «Contrat social» nun, für den das Prinzip der Nützlichkeit überhaupt die Grundlage der Existenz bedeutet, macht zum Inhalt des von diesem Nützlichkeitsprinzip geforderten Zivilbekenntnisses die Lehre der unnützen deistischen Religion des Menschen. Die ‚religion civile‘ scheint sich also in sich selber zu widersprechen, der Staat in der Forderung dieses Staatsbekenntnisses seine eigenen Grundlagen, so wie sie im Verlauf der Ausführungen des «Contrat social» gelegt wurden, aufzugeben. Wie ist diese Inkonsequenz zu erklären? Was hat der Staat des Sozialvertrags mit der Religion des Menschen zu tun? Warum fordert er in seinem Zivilbekenntnis nicht die Zustimmung zu einer partikularen Staatsreligion? Man wird das Problem nicht vorschnell durch den Hinweis darauf lösen können, daß eine solche Religion das Odium der Unwahrheit an sich trüge. Denn rein utilitaristisch gesehen kann man sich auch zu einer für unwahr gehaltenen Religion aus Gründen der Staatsnotwendigkeit bekennen, wie es das Beispiel des Herrn von Wolmar aus der «Nouvelle Héloïse» zeigt (N.H. IV, 112): Obwohl er Atheist ist, manifestiert er durch öffentlichen Gottesdienstbesuch seine Zustimmung zum calvinischen Staatsbekenntnis. Problematisch ist in diesem Zusammenhang nicht, daß eine bestimmte Religion für wahr oder unwahr gehalten wird, sondern daß diese Wahrheitsfrage als Argument in dem auf völlig anders gearteten Prinzipien beruhenden «Contrat social» auftaucht. Auch nach der anderen Seite wird man die Frage nicht lösen können durch den Hinweis darauf, daß Rousseau doch selber immer wieder die Größe der Religion des Menschen gerade in ihrem moralischen Nutzen sehe. Denn moralischer und politischer Nutzen sind für Rousseau schlechthin verschieden, so daß es im Religionskapitel von einer «république chrétienne» heißen kann: «chacun de ces deux mots exclut l'autre» (C.s. 229 f.).² Die Antinomie, die im Begriff der ‚religion civile‘ beschlossen liegt, bleibt also noch ungelöst. Es fragt sich somit, ob sie das Ergebnis nur halb durchgeführter Gedankengänge ist, denen es an innerer Folgerichtigkeit fehlt,

2. Das wird weiter unten im Kapitel über die Anthropologie bei R. (Teil III) noch deutlicher werden.

ein unhaltbarer Kompromiß zwischen gegensätzlichen Prinzipien, der bei jeder Prüfung auf seine Standhaftigkeit sofort in widersprechende, nur schwach zusammengekittete Faktoren auseinanderbricht, oder ob diese Schwierigkeiten nicht vielmehr auf eine besondere Dialektik der Rousseau'schen Gedankenführung überhaupt hinweisen, die in ihrer inneren Tendenz erst nachgespürt werden muß, um die ‚religion civile‘ als ein sinnvolles Gebilde begreifen zu können.³

3. Einen unzureichenden Lösungsversuch unternimmt P. M. Masson (*La profession de foi de Jean Jacques*, Paris 1912; Kapitel V, *Le problème de la religion civile*). Rousseau könne die Grunddogmen der Naturreligion, d. h. des reinen Christentums, zum Inhalt der Staatsreligion machen, obwohl er vorher das Christentum als staatszersetzend charakterisiert habe, weil es de facto keinen wahren Christen gebe, ein nur inkonsequent durchgeführtes Christentum dem Staate aber wiederum nützlich sei (183 ff.). Die Behauptung stützt sich auf gelegentliche Äußerungen Rousseaus, wo er die Existenz bis zum Letzten entschlossener Christen verneint. Daraus zu schließen: «le christianisme dilué, fragmentaire et tempéré de passions terrestres, contribue précisément à la consolidation de l'état» (184), ist unmöglich. Vor allem: die mit den Dogmen der Staatsreligion übereinstimmende Lehre der «Profession», nach der Meinung Rousseaus geradezu der Extrakt des Christentums, bezweckt ja gerade die radikale Vernichtung der Leidenschaften durch Hinwendung vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, d. h. Vernichtung auch der politischen Leidenschaft, die aber, wie es das Religionskapitel ausführt, ein unentbehrliches Ferment des Staates ist. Von dieser Überlegung aus gelangt denn auch Masson schließlich zu dem Schluß, daß eine wirkliche Synthese zwischen dem politischen und religiösen Standpunkt im Grunde nicht gelungen sei (203 f.).

II.

Rousseau selber ist sich des Gegensatzes der aufgewiesenen Gedankenrichtungen voll bewußt. Es gibt, so heißt es in dem Briefe an den Erzbischof von Paris, zwei Methoden, die religiösen Dinge zu betrachten: «— — l'une selon le vrai et le faux — — — l'autre selon leurs effets temporels et moraux» (L. B. XI, 64). Er warnt davor, die grundsätzliche Verschiedenheit der Methoden dadurch zu verwischen, daß man von vornherein annimmt, das Wahre sei immer nützlich und umgekehrt. Im Gegenteil, die ganzen Deduktionen des «Emile» bauen sich auf den im einleitenden Kapitel ausgeführten Gedanken auf, daß zwischen Menschentum und Bürgertum ein schlechthinniger Gegensatz besteht, in welchem es sich zu entscheiden gilt: «Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales il faut opter entre faire un homme ou un citoyen: car on ne peut faire à la foi l'un et l'autre. — — — Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme» (E. VII, 6 f.). Rousseau bekämpft mit ganzer Leidenschaft die Halbheit der modernen Welt, die nicht weiß, ob sie bürgerlich oder menschlich sein will (E. VII, 9). Ihre ganze Pädagogik ist verlorene Mühe, solange sie nicht mit aller Entschiedenheit weiß, welches Ideal, ob Mensch oder Bürger, als Leitbild ihrer Arbeit Richtung und Ziel geben soll. Die Philosophen schreiben Bücher um Bücher über menschliche und bürgerliche Moral, ohne je ein einziges Mal mit ihrer Existenz ihre Theorien glaubhaft zu machen. So hin und her gerissen, immer schwankend und voller Halbheiten, ist der moderne Mensch weder eigentlich Mensch noch Bürger; er ist ein Nichts, ein «bourgeois» (E. VII, 8). Aber nicht ein bloßes Wissen um den Gegensatz von Menschentum und Bürgertum führt Rousseau zu solch leidenschaftlichen Äußerungen über den Bourgeois, der diese Spannung nicht

wahrhaben will. Er selber lebt in dieser Antinomie. Durch sein ganzes Werk hindurch weckt der in allen Variationen wiederholte Ruf ‚Menschen, seid menschlich‘ immer wieder das Echo: ‚Die Tugend ist eine patriotische Leidenschaft; wahre moralische Freiheit findet der Mensch nur im Staat, der ihn zum Bürger macht‘. Aber Rousseau vergißt eben nie den absoluten Gegensatz dieser beiden Möglichkeiten des Urteilens und Lebens. Das Bewußtsein der Spannung ist die Voraussetzung dafür, sie zu überwinden, wenn überhaupt eine solche Überwindung und Zusammenführung in höherer Einheit möglich ist. Der Begriff der ‚religion civile‘ scheint eine solche Umspannung und Überwindung des Gegensatzes leisten zu wollen. Ein Urteil darüber, ob er diese Aufgabe tatsächlich erfüllt und welches seine Stelle in dem vom Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Menschentum und Bürgertum durchzogenen Werk Rousseaus ist, wird erst möglich sein, wenn der Gegensatz selber in seinem Gefüge noch deutlicher geworden ist.

Es ist ein leichtes, jeder Formulierung Rousseaus eine direkt widersprechende entgegenzusetzen. In einen stabilen Begriffsschematismus wird man die Rousseau'sche Sozialphilosophie nicht einbauen können. Zunächst seien also die Elemente zusammengetragen, aus denen Rousseau sein Bild vom ‚Menschen‘ und vom ‚Bürger‘ formt, und zwar ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Aufeinanderfolge und Entwicklung im Verlauf des Rousseau'schen Schrifttums von seinem ersten Discours bis zu den Betrachtungen über die Regierung in Polen. Danach soll die Dynamik des dialektischen Prozesses in ihrem historischen Ablauf verfolgt werden, um so die Voraussetzung für ein Verständnis der ‚religion civile‘ zu gewinnen.

Um die drei Grundprobleme menschlich-geschichtlichen Daseins kreist das Denken Rousseaus: um das Verhältnis des Menschen zu Gott, sein Verhältnis zu den anderen Menschen und seine Verantwortung für den kommenden Menschen, um Religion, Politik und Pädagogik. Zu allen drei Fragen sind seine Aussagen antinomisch.

1. Rousseau bekennt sich in dem «Briefe an Beaumont» stolz und feierlich zum Christentum, zu einem Christentum des wahren Evangeliums, das im Grunde nichts anderes sei als die

geläuterte und mit großer Klarheit dargelegte natürliche Religion.¹ Es ist nun wichtig, sich zu verdeutlichen, wie die inhaltlich bereits oben in ihren Hauptpunkten dargelegte Lehre glaubhaft gemacht wird. Die «Profession de foi», ursprünglich ein abgeschlossenes Werk für sich, ist in den Erziehungsgang des «Emile» eingerückt, dessen Prinzip es ist, alle Erkenntnis in dem natürlichen Wachstum des Zöglings ohne gewaltsame Belehrung heranreifen zu lassen. In immanenten Prinzipien des einzelnen, isolierten, nach Robinsonart erzogenen Menschen wird der Wahrheitsgrund der Erkenntnis zu suchen sein (E. VIII, 182, 192). Der Staat und seine Forderungen rücken erst viel später in den Gesichtskreis Emiles. Rousseau glaubt freilich nicht, daß sich auch nur ein einziges Dogma seiner Religion mit absoluter rationaler Notwendigkeit gewissermaßen aus dem Nichts demonstrieren lasse. Deshalb ist mit ‚raison‘ allein der ewige Streit der Philosophen nie zu schlichten. Beim Abwägen streitender Meinungen in metaphysischen Fragen kann es sich nur um verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit handeln (Prof. 63). Der letzte Grund der Einsichtigkeit liegt in der Zustimmung des Herzens (Prof. 69). Aus so gewonnenen Grunddogmen lassen sich dann auf rationale Weise eine Anzahl Folgerungen ziehen. So wird etwa von der Allmacht und Vernunft Gottes auf seine Gerechtigkeit, von seiner Gerechtigkeit auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen. Eine erkenntnistheoretische Überlegung zeigt, daß die unmittelbare, passive sinnliche Wahrnehmung der Dinge, die Empfindung, der sie verknüpfenden aktiven Beurteilung vorangeht (Prof. 77). Da die Wahrheit nun in den Dingen liege und nicht in den Urteilen über sie, die Empfindung aber den Dingen näher sei als die Reflektion, glaubt Rousseau sich der Wahrheit in dem Maße zu nähern, als er von der aktiven Beurteilung absieht und sich passiv seinen Gefühlen überläßt (Prof. 91). Eine philosophische Kritik dieser Erkenntnistheorie steht hier nicht zur Aufgabe. Es genügt festzuhalten, daß für Rousseau das eigentliche Kriterium

1. L.B. XI, 52. Vergl. Brief an Petit-pierre 1763: «Le vrai christianisme n'est que la religion naturelle mieux expliquée» (zit. bei Masson: Prof., p. 343 Anm. 2).

der Wahrheit nicht in der ‚raison‘ sondern im ‚sentiment‘ beruht. Der Rationalismus Rousseaus, von dem man mit Recht reden darf, bedeutet nur, daß die gefühlsmäßig erkannte Wahrheit innerlich klar, logisch widerspruchlos gefügt sein muß, nicht, daß die Wahrheit als solche rational sei.² An dem sehr instruktiven Beispiel des Theodizeeproblems, um das Rousseau heftig mit Voltaire gerungen hat und das auch später immer wieder in seinen Werken auftaucht, mag man sich verdeutlichen, was das heißt. Der philosophische Streit um das Problem hatte sich erhoben anlässlich des Erdbebens von Lissabon 1756. Dem Pessimismus Voltaires setzte Rousseau eine ausführliche Rechtfertigung des Optimismus entgegen. Der Kernpunkt des Problems war der jahrhundertealte Streit um die Eigenschaften Gottes: wie ist es möglich, daß so viele Menschen unschuldig zu Tode gekommen sind? Entweder ist Gott gerecht, dann ist er aber nicht mächtig genug, ein solches Unglück zu verhindern; oder aber er ist mächtig, es zu hindern, läßt es aber zu, weil er nicht gerecht ist. Rousseau vertritt die Sache der Gerechtigkeit Gottes. Er muß dabei auf den Gedanken der absoluten Allmacht Gottes verzichten und führt die Leibniz'sche Idee der bestmöglichen Materie ein. Die Argumente hüben und drüben sind beide gleich klar, vernunftmäßig, widerspruchlos. Wenn sich so die Vernunft im Gleichgewicht befindet, dann gibt das Gewicht der Hoffnung den Ausschlag nach der moralisch tröstlicheren Seite hin (C.g. II, 319). «Ne vous livrez à vos arguments», heißt es in einem Brief an Franquières (1769)³ «que quand vous les sentez d'accord avec le dictamen de votre conscience». Die Möglichkeit, daß die Wahrheit im Theodizeeproblem vielleicht gerade durch die Aufrechterhaltung der Paradoxie angedeutet werde, tritt garnicht in den Bereich Rousseau'schen Denkens. Es verhält sich, außer daß eine Beglaubi-

2. Diese Bedeutung von ‚raison‘ erweist der Vergleich einer Stelle der «Profession» mit der Entsprechung in einer der Handschriften. Es heißt: «la meilleure de toutes les religions est infailliblement la plus claire» (Prof. 343). In der Handschrift lautet die Entsprechung: «la plus raisonnable» (Prof. 342). Innere Durchsichtigkeit und Vernünftigkeit sind also synonym. Vgl. die Anmerkung Massons, Prof. 343.

3. Abgedruckt bei Masson, Prof. im Anhang. Zitat p. 524.

gung durch sinnliche Augenfälligkeit unmöglich ist, mit der Spekulation über Gott wie mit der Reflektion über jeden anderen Gegenstand. Die erste Wahrnehmung wird durch Empfindung vermittelt, hier durch das «*sentiment du cœur*», die «*conscience*». Diese Empfindung muß, wenn sie wahr sein soll, einer rationalen Aufhellung und Gliederung fähig sein. Ist die ‚raison‘ auch nicht der Grund religiöser Wahrheit, so ist rationale Widerspruchslosigkeit ihr doch wesentlich zu eigen. In diesem Sinne ist ‚raison‘ aufzufassen, wenn als protestantisches Prinzip die Autorität der Vernunft in Religionssachen gerühmt wird, oder wenn jeder christliche Wunder-, Offenbarungs- und Autoritätsglaube mit Gründen der ‚raison‘ abgelehnt wird (2. L.M. XII, 53).

Eine völlig andere Bedeutung hat ‚raison‘ für die Aufstellung der Dogmen der Staatsreligion.⁴ Denn für die Beurteilung dessen, was für die Gesellschaft nützlich oder schädlich ist, ist die ‚raison‘ durchaus kompetent (L.B. XI, 73). Da es die Sache des Souveräns ist, die Artikel der Zivilreligion festzusetzen, so ist die ‚raison‘, die ihr zugrunde liegt, die Vernunft des Gemeinwillens. Die ‚*volonté générale*‘ aber tritt gegenüber der Meinung und dem Willen des einzelnen mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit auf (vergleiche C. s. 187). Was also von der ‚raison‘ auf der einen Seite, wo sie das klärende und erhellende Element der persönlichen Religion ist, als absurde Anmaßung aller Offenbarungsreligionen zurückgewiesen wird, das gerade gibt der ‚raison‘ des Gemeinwillens erst ihr besonderes Gepräge. Was der im Gesetz sich dokumentierende Gemeinwille in der Tat vom einzelnen verlangt, kann in direkte Parallele gestellt

4. P. Parodi (La philosophie religieuse de J.-J. Rousseau, R. M. M., Mai 1912, p. 315 f.) erkennt wohl die Verschiedenheit der Prinzipien der Religion in ihrer Beziehung zum Menschen und zum Staat, läßt jedoch die Problematik nicht deutlich werden. Er geht darüber hinweg mit dem Satz (316): «Mais ces conséquences, jusqu'à un certain point opposées, découlent d'une idée commune: celle de l'importance primordiale de la religion, aussi bien pour la vie collective que pour la vie individuelle, celle de l'impossibilité de fixer les rapports entre les hommes autrement que par des règles de moralité et de justice, dont les croyances religieuses sont la garantie naturelle».

werden zu dem Anspruch, den eine autoritative Kirche ihren Gläubigen gegenüber geltend macht. Denn wo der Einzelwille dem Gesetz entgegensteht, wird nicht eine Unterwerfung unter die Majorität, die Gewalt, gefordert, sondern eine Beugung unter die Wahrheit. Die Stimme des Volkes ist die Stimme Gottes (E. 203, vgl. C.s. 186 f.)! Und wie die Kirche meint, daß eigentliches Menschsein nur ermöglicht wird durch den Gehorsam und den Glauben an die von ihr verkündeten Dogmen, so gibt hier das Staatsgesetz dem Menschen als Bürger moralische Existenz und wahre Freiheit, die er im Naturzustand noch nicht besaß (C.s. 39 ff.). Dabei haben die Gesetze des Staates, gerade was die Religion betrifft, immer die Tendenz, exklusiv, begrenzt national zu werden. Die weisesten Gesetzgeber wie Numa, Lykurg oder Moses sind die, die es am besten verstehen, durch besondere, dem einmaligen Nationalcharakter entsprechende Gesetze Sitten zu schaffen, die das Volk von seinem Nachbarn möglichst trennen und unterscheiden (G.P. II, 190). Die letzte Ausprägung einer solchen national gerichteten Gesetzgebung ist der Kult einer besonderen Staatsgottheit. Jeder Krieg wird dann zum Kampf gegen fremde Götter. Rousseau sieht wohl, daß Tyrannei und Intoleranz im Gefolge der Staatsreligionen schreiten. Aber wie wir schon sahen, wenn auch blutig und grausam, so ist ein solcher Fanatismus in den Augen Rousseaus gleichwohl eine starke und gute Leidenschaft, die dem Menschen aus seinen kleinen Egoismen und seiner Todesangst zu den höchsten Gipfeln der ‚vertu‘, der vaterländischen Tugend, hinzufügen vermag. Immer wieder im Werk Rousseaus wird als leuchtendes Vorbild höchster Bürgertugend die Gestalt Catos beschworen (z. B.: E. VII, 25 Anm. E; IX, 57), jenes fanatischen Censors, der unerbittlich römische Sitte und Religion den fremden Einflüssen entgegensetzte, der erbarmungslos die Vernichtung des Unrömischen im Staate forderte.

2. Die Religion des Menschen, das Christentum, dagegen ist keine politische sondern eine schlechthin universale Einrichtung (1. L.M. XII, 33). Seine Gebote der Liebe und Gerechtigkeit gelten ausnahmslos für das ganze Menschengeschlecht. Das Interesse des Staates aber verlangt Partikularität; denn Indivi-

dualität, Sonderung gegenüber anderen, macht das Wesen jedes politischen Körpers aus. Wiederum brechen die Sympathien Rousseaus nach zwei Seiten in einen absoluten Gegensatz auseinander. «Le patriotisme et l'humanité sont — deux vertus incompatibles —» (L. M. XII, 36). Mit begeistertem Eifer befürwortet er in den Vorschlägen zu einer Regierungsreform Polens exklusive nationale Erziehung, Kult und Gesetzgebung. Das Vaterland mache die ganze Existenz des Bürgers aus; so wie er allein sei, sei er nichts (G. P. II, 191). Wie stimmt dazu das im Briefe an Beaumont entworfene Idealbild einer Menschheitsversammlung, die über eine allen Menschen gemeinsame Religion berät (L. B. XI, 172 ff.)? Juden, Mohammedaner und Christen prüfen hier ihren Glauben auf seine Besonderheiten und seine Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen. Alles Eigenartige, alles Nationale wird zurückgestellt, und die großen, gemeinsamen Lehren von der Existenz Gottes, der Vorsehung, dem Leben nach dem Tode als die Grundlagen der Menschheitsreligion herausgearbeitet. Die nationalen Besonderheiten werden nicht beseitigt oder geleugnet. Aber sie sind nur mehr unwesentlich, bloße äußere Formen, die toleriert werden und vor dem Glanz der gemeinsamen Menschheitsreligion verblassen.

3. Den gegensätzlichen Möglichkeiten in Religion und Gesellschaftsordnung entsprechen analoge Methoden der Pädagogik. Angesichts der Verfehltheit der Erziehungsmethoden seiner Zeit, gegen die er die Anklage erhebt, daß sie weder den Bürger noch den Menschen mit aller Konsequenz als Leitbild der Pädagogik hinstellten und deshalb in kläglichem Scheitern ihre Zöglinge zu nichts Weiterem als «bourgeois» machten, stellt Rousseau für seine Methode im «Emile» die klare Entscheidungsfrage (E. VII, 6 ff.). Öffentliche, politische Erziehung, so entscheidet er sich, wie sie in der Republik Platons entwickelt ist, in Sparta Wirklichkeit war, ist nicht mehr möglich. Denn wo es kein Vaterland, keine Bürger gibt, wäre eine bürgerliche Erziehung sinnlos. So hat denn der Erzieher des «Emile» als Idealbild den ‚abstrakten‘ Menschen vor Augen, der nicht zur Ausübung einer begrenzten Funktion erzogen wird, die ihm später vielleicht einen bestimmten Platz in der Gesellschaft an-

weisen könnte, ihn aber, wenn er isoliert den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt ist, ohne Hilfe läßt. Die von Natur im Menschen angelegte reiche Mannigfaltigkeit ursprünglicher Gaben soll sich frei und von konventionellen Schranken ungehindert entfalten. Wie dem Schüler in der Entwicklung seines Wissens keine Begriffe zugebracht werden, die er nicht mit eigener Erfahrung füllen könnte, wie vielmehr jede Vorstellung mühsam aus eigener Anschauung herausgearbeitet werden muß, so werden auch in keiner Weise sittliche Begriffe an sein moralisches Bewußtsein von außen herangetragen. Da er so erzogen wird, daß er alle Dinge nach der Art des einsamen Robinson Crusoe beurteilen lernt (E. VIII, 45, 182, 192), bleibt ihm jede politische Vorstellung, jede Erfahrung von Pflicht und Bürgertugend fremd (E. VII, 190). Rousseau weiß wohl, daß es unmöglich wäre, im Naturzustand absoluter Isoliertheit sein ganzes Leben hindurch verharren zu wollen, da die Gesellschaft ja bereits den Schritt von der Natur zur Zivilisation vollzogen hat (E. VIII, 62, 63). Gerade das hieße gegen die Natur handeln, deren erstes Gesetz das der Selbsterhaltung ist. Wenn so auch der einzelne gezwungen wird, mit den anderen in Beziehung zu treten, er tut es immer von den Maßen und Werten des einsamen Robinson aus. Emile lernt die Arbeit anderer achten, er lernt in schmerzlicher Erfahrung, was Eigentum ist und wie es auf Arbeit beruht (E. VII, 199 ff.). Er lernt sogar selber ein Handwerk (E. VIII, 62 ff.). Aber alles dies geschieht völlig ohne Pathos. «Ceder à la nécessité» ist die Grundmaxime seines Handelns (E. X, 134). Er hat sie gelernt im Umgang mit den Dingen, er wendet sie jetzt an auf seine Beziehung zu den Menschen (E. X, 84).

Und wiederum geben Rousseaus Anweisungen über nationale Erziehung in der Betrachtung über die polnische Verfassung den vollendeten Gegensatz dazu. Der Erziehung wird hier die Aufgabe zugewiesen, den Meinungen und dem Geschmack der Heranwachsenden eine nationale Form zu geben: «Un enfant en ouvrant les yeux doit voir la patrie et jusqu'à la mort ne doit plus voir qu'elle. Tout vrai républicain suçà avec le lait de sa mère l'amour de la patrie —» (G. P. II, 201). Solche Erziehung, heißt es im «Discours sur l'économie politique», ist

die wichtigste Aufgabe des Staates (E. p. I. 224). Das ewige Vorbild solcher Erziehung ist Sparta. Man erinnert sich, wie gerade die spartanische Erziehung und die Methode, die in Platons Republik entwickelt ist, im «Emile» abgelehnt wird. Die Erziehung zum Staate ist nicht individuell, sondern gemeinsam für alle auf dem Boden der Gleichheit. Wenn die Väter auch dadurch das persönliche Erziehungsrecht über ihre Söhne verlieren, so büßen sie doch nichts von ihrer Autorität ein, da sie jetzt als Teilhaber der Souveränität mit der Autorität des Gesetzes zu ihnen reden. Denn mit dem Gesetz und den Maximen des Gemeinwillens ist die Vorstellungswelt der Kinder zu durchtränken (E. p. I, 223). Unaufhörlich soll man ihnen in vielen Beispielen von der Liebe zum Vaterlande, zu der Mutter, die alle nährt, reden. Der Gedanke und die Übung der Pflicht sind vom Augenblicke der Geburt an einzuschärfen. Nicht mehr unmittelbar aus sich selbst heraus soll das Leben ergriffen und geliebt werden (E. p. I, 222). Es trägt seine Rechtfertigung nur mehr im Vaterland. So muß man es verdienen zu leben. Gehorsam ist die Grundregel (E. p. I, 223).

III.

Wie ist der Mensch beschaffen, dessen Erziehungsmöglichkeiten unter so verschiedenen Leitbildern in Politik und Religion stehen können? Die Frage nach der Anthropologie Rousseaus führt in das Zentrum seiner moralisch-religiösen Vorstellungswelt und dient somit unmittelbar der Klärung des Verhältnisses von Religion und Staat.

Rousseau hat die verschiedenen Stufen der Mensch- und Gesellschaftswerdung im zeitlichen Schema eines Entwicklungsprozesses hintereinandergeordnet. Die Schilderung dieser Entwicklung, vor allem im «Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes», tritt nicht mit dem Anspruch auf, mit irgendwelcher historischen Wahrscheinlichkeit die vermutliche Frühgeschichte der Menschheit, den Prozeß der Gesellschaftsbildung, darzustellen (D. o. i. I, 61 f.). Ein klares Bild von der Beschaffenheit des Menschen im Naturzustande, mag er auch so nie bestanden haben, noch je in Zukunft bestehen, ist jedoch notwendig, um über seinen jetzigen Zustand urteilen zu können. Man muß wissen, in welcher Absicht der Mensch geschaffen ist, um zu erkennen, was er aus sich gemacht hat.

Um eine falsche Interpretation der «bonté naturelle» zurückzuweisen, hat Rousseau im Brief an Beaumont eine eingehende Erläuterung dieses Begriffes gegeben. Er setzt sich auseinander mit der Idee der Erbsünde (L. B. XI, 20), die der Erzbischof von Paris seinem pädagogischen Optimismus, seiner Maxime, «que l'homme est naturellement bon» (L. B. XI, 17), entgegenhält. Unter «bonté originelle» verstehe er nicht eigentlich ein moralisches Prinzip, sondern das Streben des Menschen zum «bien-être» (E. B. XI, 18). Die Selbstliebe (amour de soi), die einzige Leidenschaft, die schon die Natur dem Menschen mitgebe, stehe als solche jenseits von Gut und Böse. Die Be-

gründung erfolgt mit Begriffen, die ganz aus der christlichen Tradition stammen (vgl. dazu D. o. i. I, 88 f.; E. VII, 108 f.): Der Mensch bestehe aus zwei Substanzen, Seele und Leib. Somit habe auch seine Eigenliebe eine doppelte Ausrichtung. Auf der einen Seite sei es der Trieb der Sinne, der nach Befriedigung verlange, auf der anderen die Liebe zur Ordnung, die nach dem Wohlbefinden der Seele strebe. Das Gewissen, so wird diese Neigung der Seele, wenn sie entwickelt und tätig ist, genannt, setze voraus, daß die Fähigkeit des Vergleichens, die Urteilstkraft also, ebenfalls entwickelt sei. Denn nur, wer die Ordnung erkannt habe, könne sie lieben. Die Ideen von Gerechtigkeit, Ordnung, moralisch Gutem begännen erst dann sichtbar zu werden, wenn der Mensch in bewußte Beziehung zu Seinesgleichen trete. Das sei im Naturzustand noch nicht der Fall. Hier kenne der Mensch weder Haß noch Liebe, weder Gut noch Böse. Aber ist auch sein Wesen somit auf rein animalischem Instinkt zurückgeführt, vom Tiere unterscheidet er sich für Rousseau doch dadurch, daß er den Gesetzen des Naturrechts unterworfen ist (D. o. i. I, 51 ff.).

Bei der Definition dieses Begriffes (D. o. i. I, 48 ff.) weist Rousseau zunächst die Auffassung zurück, die darunter einfach die Regeln versteht, nach denen der Naturprozeß sich notwendig abwickelt, die also gleicherweise für Tier und Mensch gelten. Aber auch die Moralisierung des Begriffes, seine Ableitung aus dem Gewissen und damit aus der Vernunft, lehnt er ab. Das Naturrecht besteht vielmehr für ihn aus zwei Prinzipien, die vor aller Vernunft unmittelbar dem Gefühl eingegeben sind (D. o. i. I, 50 f., 91) und an die natürliche Freiheit des Menschen, die ihn vom Tiere abhebt, (D. o. i. I, 73 f.), appellieren. Es ist das Gesetz der Selbsterhaltung und der natürliche Abscheu davor, ein anderes Wesen leiden zu sehen. Wie die Eigenliebe die einzige natürliche Leidenschaft, so sei das Mitleid die einzige Tugend. Hieraus ergeben sich zwei praktische Grundsätze des Naturrechts: «fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse» und «fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible» (D. o. i. I, 94). Diese naturhafte Unschuld verliere der Mensch in dem Augenblick, wo er aus seiner ursprünglichen Einsamkeit heraustrete und in den neuen sozialen Beziehungen die Fähig-

keiten der ‚raison‘ entwickle. Mit dem Eigentum, der Abgrenzung des eignen Besitzes gegenüber anderem, entstehe die Familie, die Abgrenzung einer Lebensgemeinschaft gegen andere (D. o. i. I, 101 f.). Die eheliche Liebe berge in sich die Gefahr der Eifersucht und Eitelkeit. Hier liege der Ursprung aller Laster. Die Selbstliebe, die im Naturzustande nur auf die eigene Erhaltung ausgehe, werde zur Eigensucht, die ihr Wohl im Unglück der andern sieht. («Amour de soi» wird zur «amour propre»; L. B. XI, 19). Das Gewissen rege sich und gebe dem Menschen ein Bewußtsein von Gut und Böse, Tugend und Laster (L. B. XI, 18 f.). Das Erwachen des Gewissens und die Entstehung der Leidenschaften sieht Rousseau unauflöslich miteinander verknüpft, so daß unklar bleibt, welches Ursache, welches Wirkung ist. Eine Formulierung findet sich, die an das paulinische Wort: „Die Sünde kommt durchs Gesetz“ erinnert: «— — les sauvages ne sont pas méchants précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons»¹ (D. o. i. I, 90). Überhaupt sind diese ganzen Vorstellungen ja durchaus dem christlichen Schema vom Paradies und Sündenfall analog gebildet. Wie aber werden die Leidenschaften überwunden? Wo liegt die Erlösung?

Wiederum sucht Rousseau den Ausweg nach zwei verschiedenen Richtungen. Die Leidenschaften werden überwunden durch den deistischen Gottesglauben, durch natürliche Religiosität und Humanitätsethik, oder sie werden umgeformt und legitimiert durch den Staat im Patriotismus. Um eine Vernichtung, eine Abtötung der Leidenschaften könne es sich freilich nie handeln (E. VIII, 98 f.). Denn da sie das Mittel der Selbsterhaltung des Menschen seien, hieße ihre Abtötung die Natur verbessern wollen. Aber wenn es auch in der Natur des Menschen liege, von Leidenschaften getrieben zu werden, so seien doch nicht alle Leidenschaften natürlich. Nur eine sei dem Menschen angeboren, die Selbstliebe. Alle anderen seien deren Modifikationen. Die meisten dieser Modifikationen hätten fremde, außerhalb der Natur des Menschen liegende Ursachen,

1. Vgl. D. o. i. I, 95 f.: «— — il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes».

die den ursprünglichen Zweck der Selbstliebe in sein Gegenteil verkehrten. Statt den Menschen in seiner Selbsterhaltung zu unterstützen, schädigten sie ihn. Rousseau unterscheidet zwischen Leidenschaften, die rein aus der Selbstliebe entstehen und daher gerechtfertigt sind («passions douces et affectueuses» E. VIII, 101), und solchen, deren Ursprung die Eigensucht ist («passions haineuses et irascibles»). Es scheint in Widerspruch dazu zu stehen, wenn es an anderer Stelle ausdrücklich als Irrtum zurückgewiesen wird, zwischen erlaubten und unerlaubten Leidenschaften zu unterscheiden (E. X. 82). Es komme darauf an, sie zu beherrschen, aber an sich seien sie weder gut noch böse. So sei es etwa keine Schuld, die Frau eines anderen zu lieben, wenn die Leidenschaft gezügelt und in Grenzen gehalten wird. In der «Nouvelle Héloïse» ist gerade dieses Motiv thematisch ausgeführt: Reinheit und Tugend bei aller unglücklichen Leidenschaft. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar. Das erhellt aus der Art, wie hier und dort der Weg bezeichnet ist, der von den Leidenschaften der Eigensucht bzw. der Unterjochung des Menschen durch Leidenschaften überhaupt zur Befreiung führt. Die Bedingung der Freiheit ist beidemale das Bewußtsein von der Vergänglichkeit des Irdischen, ein dauernder Hinblick auf das Todesverhängnis. Denn, so heißt es, die verderblichen Eigenschaften wie Ehrgeiz, Eitelkeit, Neid, können nur dort wachsen, wo man die wahre Beziehung des Menschen zur Umwelt und zu sich vergessen hat, wo man nicht mehr weiß, daß alle nackt und arm geboren, alle den Schmerzen und Kümernissen des Lebens unterworfen, alle gleicherweise dem Tode verfallen sind (E. VIII, 112, 117). Denn dann, so wird es in einer großen Rede des Erziehers an Emile ausgeführt, sind wir zu Sklaven der Leidenschaft geworden, wenn wir so lieben, als ob der geliebte Mensch nie stürbe. Dann sind wir viel mehr von ihm besessen, als daß wir ihn besitzen: «Etre mortel et périssable, irai-je me former des nœuds éternels sur cette terre, où tout change, où tout passe, et dont je disparaîtrai demain?» (E. X, 84; vgl. N. H. IV, 264). Man richte aber sein Herz auf Schönheit, die nie vergeht, «à la beauté, qui ne périt point», wodurch das Gesetz der Notwendigkeit in moralischen Dingen, Überlegenheit über die Wechselfälle des Schicksals, Mut,

Festigkeit und wahres Glück spürbar und möglich werden. Wie die Gesellschaft den Fortschritt der Leidenschaften beschleunigt, so müssen, um dagegen das Gleichgewicht herzustellen, in eben solchem Maße die Erkenntnisse bei dem Zögling Emile gefördert werden, die ihre Beherrschung ermöglichen (E. VIII, 191). Mit dieser Begründung, die Zügelung der Leidenschaften zu ermöglichen, wird die «Profession de foi du vicaire savoyard» in den Erziehungsgang des Emile eingeschaltet. «Si la divinité n'est pas», heißt es dann im Bekenntnis selber (Prof. 283), «il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé».

Schon aus dem Bisherigen war ersichtlich, daß die Zügelung der Leidenschaften nicht die ‚amour de soi‘ in ihrer rechtmäßigen Betätigung hemmen soll. Das Glaubensbekenntnis führt nun das Verhältnis von Tugend und Glück näher aus: Die Entdeckung des Gottesglaubens, des „Weges zur Weisheit“ (Prof. 285), erlöst von der menschlichen Eitelkeit, die wähnt, daß das Glück in der Befriedigung der Sinne läge (Prof. 277 ff.). Nur der, der einmal die hohe Zufriedenheit gekostet hat, die das Bewußtsein einer guten Tat auslöst, weiß um den Lohn, den die Tugend in sich birgt. Es macht das Glück des Tugendhaften aus, sich im Kampfe gegen die Leidenschaften einzuordnen in das göttliche System der Gerechtigkeit, in dem alles gut ist (Prof. 285). Ein solch gesteigertes Selbstbewußtsein der Zufriedenheit übersteigt selbst das Glück der Engel, die ja nie einen Sieg über die Laster gekostet haben (Prof. 287). Die Substanz der Seele scheint ihre Verbindung mit dem Körper überhaupt nur deshalb eingegangen zu sein, um nach der Loslösung im Tode dieses Glück der Erinnerung an siegreich bestandenen Kampf zu geben. Die Wonnen des Rousseau'schen Paradieses sind nicht die ewige Kontemplation der Majestät Gottes, sondern die unaufhörliche Spiegelung des Ich im Glanze seiner eigenen Vollkommenheit, größer als die der Engel, selber göttlich (Prof. 291; vgl. Anm. 2 d. Herausgebers). Das Wesentliche der so gewonnenen Freiheit ist also die Loslösung der Seele von jedem unbedingten Verhaftetsein an irdische Größen, an andere Menschen, ihre Ausrichtung auf ewige Schönheit, die im Grunde nichts anderes ist als das eigene, vollkommene, tugendhafte Ich, das sich in reiner Wollust selbst genießt.

Der Patriot, dessen Bild Rousseau zeichnet, ist das vollendete Gegenstück zu dem nach der Weisheit der «Profession» lebenden Menschen: Der Schwerpunkt seiner Existenz ruht nicht in ihm selber, nicht in dem Ewigkeitswert seines reinen Ich, sondern gerade in einer vergänglichen, geschichtlichen Größe, im Vaterland: «il ne voit que la patrie, il ne vit que pour elle; si-tôt qu'il est seul, il est nul: si-tôt qu'il n'a plus de patrie, il n'est plus; et s'il n'est pas mort, il est pis» (G. P. II, 201). Das Individuum darf die Rechtfertigung seiner Existenz nur darin sehen, am größeren Ganzen des Vaterlandes teilhaben zu können (E. p. I, 221 f.). Es muß sich gewissermaßen mit ihm identifizieren. Das menschliche Ich muß aus der Isoliertheit des eigenen Herzens, die jede Tugend unmöglich macht, herausfinden. Die Erlösung von den Leidenschaften liegt nicht mehr in ihrer Überwindung, sondern in ihrer Zurückführung auf die eine große Liebe, die alles andere an sich reißt, die Liebe zum Vaterland. Denn wie alle menschlichen Eigenschaften, so ist auch der Staat auf Leidenschaft gegründet und erhält sich nur durch sie (1, L. M. XII, 33 f.). Das Christentum mit seiner Tendenz, die Verhaftetheit der Herzen an die zeitlichen Dinge zu lösen, wirkt darum für jede politische Institution zersetzend. Tugend ist nicht mehr die Kraft des absoluten Moralgesetzes, das über allen Leidenschaften steht, sondern die eine heroische Leidenschaft des Patriotismus selber (E. p. I, 215; vgl. p. 201, 211). Die Humanität, die direkte Folge des Bewußtseins, daß dasselbe Todesschicksal alle Menschen erwartet, daß dasselbe göttliche Gericht über ihnen steht, ist dem Patrioten fremd. Er ist hart und ungerecht den Fremden gegenüber. „Sie sind nur Menschen, sie sind nichts in seinen Augen“ (E. VII, 6). Aber der Nachteil dieser Verengung, meint Rousseau, ist nur gering. Denn wenn z. B. die Spartaner sich allem Fremden gegenüber hart und grausam zeigten, so kannten sie doch die Pflichten, die sie ihren Mitbürgern gegenüber zu erfüllen hatten. Der Kosmopolitismus schließt eine viel größere Gefahr in sich: den Menschen seinem Nächsten, seinem Mitbürger gegenüber indifferent zu machen. Der Patriotismus wird endlich zur Religion in der Anbetung der Staatsgottheiten, die als letzte Garantie für die Staatstreue der Bürger die Gesetze bewachen, da sie dem Glau-

ben des Volkes nach Urheber des Rechtes sind (D. o. i. I, 134; C. s. 224 f.).

So klaffen also in Religion, Politik, Pädagogik und Anthropologie die Sympathien auseinander. Ihr gemeinsamer Ursprung ist der Haß gegen die Welt des ‚bourgeois‘. Als Kulturkritik haben diese gegensätzlichen Ideen eine ungeheure vernichtende Kraft entfaltet. Gibt es irgendwelche positiven Gedanken, die über die Gemeinsamkeit des Ursprungs hinaus zwischen Humanität und Patriotismus Brücken schlagen, die Christentum und Staatsreligion, die Welt der absoluten und relativen Setzungen verbinden? Wie entwickelt sich das Verhältnis dieser Gegentypen zueinander im Verlauf der Schriften Rousseaus? Welchen Ort in der Entwicklung dieser Spannung nimmt die ‚religion civile‘ ein? Nachdem die Ideale ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘ als statische Typen herausgearbeitet sind, sei, um diese Fragen zu beantworten, eine Einzelanalyse der Schriften in historischer Reihenfolge unternommen. Auf diese Weise wird es möglich sein, ein Bild von der Dialektik der Gedankenführung um die Begriffe ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘ zu gewinnen.

IV.

1. In der ersten Abhandlung über die Künste und Wissenschaften (1750) erhebt sich hinter der Verneinung der Zivilisationsentartungen als Wunschbild und Ideal die Einfachheit und Tugendhaftigkeit der gesellschaftlichen Zustände, wie sie Rousseau in den frühen antiken Staaten und den germanischen, von Tacitus gepriesenen Gemeinwesen verwirklicht glaubte (D. s. a. XIII, 35 ff.). Sparta und Rom, die Urbilder politischer Zucht und Einordnung, werden als Verkörperung gültigen menschlichen Daseins dem Zivilisationsverfall entgegengestellt. Der Höhepunkt der Abhandlung ist die Rede des Fabricius, der die zur Weltherrschaft befähigenden römischen Bürgertugenden preist: «Que d'autres mains s'illustrent par de vains talents; le seul talent digne de Rome, est celui de conquérir le monde et d'y faire régner la vertu» (D. s. a. XIII, 42). Die Reihe der politischen Schriften Rousseaus beginnt also mit einer Kulturkritik, deren Verneinungen und Klagen aus einer zwar noch ungeklärten aber doch entschiedenen und leidenschaftlichen Hinwendung zum Mythos des antiken Staates, aus dem Heimweh nach der Ungebrochenheit des entschwundenen, vollkommenen Bürgertums, strömen.¹ Aber sofort erhebt sich die praktische

1. Soweit ich sehe, kommt in der Rousseau-Literatur diese Tatsache nicht zur Geltung. Durch ein traditionelles Rousseaubild verleitet, nimmt man gewöhnlich an, er habe in seinem ersten, aufseherregenden Discours dem Zivilisationsmenschen den in Einsamkeit und Abgeschlossenheit lebenden Menschen im Naturzustande entgegengestellt. Für typisch wird man die Meinung Faguets halten dürfen, der im 1. genau wie im 2. Discours einen Aufruf zur Rückkehr zur Natur sieht (a. a. O., 339). Eine neue Deutung gibt Schinz. Er sieht im 1. Di. eine Verherrlichung der «vertu-renoncement», des christlichen Verzichts (a. a. O. 147 ff., 152; vgl. oben, p. 6). Aber die ‚vertu‘ des 1. Di. ist Patriotismus, nicht Askese! Die «morale romaine» ist hier wohl kaum, wie Sch. meint, christlicher Verzicht (a. a. O., 153), sondern zur Weltherrschaft befähigende bürgerliche Einfachheit und Sittenstrenge (vgl. die Rede des Fabricius, D. s. a. XIII, 41 f.). So klagt Rousseau: «— — les vertus militaires s'évanouissent; — — nous n'avons plus de citoyens!» (D. s. a. XIII, 51; 56).

Frage: was ist bei der unendlichen Disharmonie zwischen dem mythischen Urbild staatlicher Vollkommenheit und der an der Zivilisation krankenden Gegenwart praktisch zu tun? Weit entfernt von jedem romantischen Idealismus, der die historische Gegenwart zurückbiegen will, um erträumte Idealzustände der Vergangenheit wiederzuerwecken, ergibt sich Rousseau in fast fatalistisch zu nennender Stimmung den Notwendigkeiten des Augenblicks. Gegen die Entartung der Zivilisation kennt er kein anderes Mittel, als die feinsten und künstlichsten Instrumente der Zivilisation selber, die Akademien (D.s.a. XIII, 56 f.).

Der zweite Discours über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (1754) ist der direkte Gegenschlag zum vorigen. Gemeinsam mit der ersten Abhandlung ist ihm die Frontstellung gegen die moderne Welt und die Beschwörung eines vollkommeneren, glücklicheren Zustandes, der einmal war. Der höchste und gefüllteste Augenblick des Menschengeschlechtes im ganzen Verlauf seiner Entwicklung war die Zeit zwischen dem ursprünglichen Naturzustand und der Gesellschaftswerdung, das goldene Zeitalter, *l'âge d'or* (D. o. i. I, 113). Es vereint die Vorzüge des Naturzustandes mit denen der Gesellschaft, ohne unter beider Nachteile zu leiden. Es ist das eigentliche Zeitalter des Menschen: *«Cet état était — — le meilleur à l'homme»*. Es ist *«la véritable jeunesse du monde»* (D. o. i. I, 113). Denn der Mensch ist im Naturzustande, wo er seinen primitiven Instinkten gehorcht und in seinen Handlungen rein von der Gier nach Befriedigung der Sinne getrieben wird, ja noch fast ein Tier und nur durch seine Freiheit ausgezeichnet, anders zu sein, sich zu entwickeln (D. o. i. I, 73 f.). Der Mensch im goldenen Zeitalter ist sich seines Menschseins, seiner Freiheit bewußt geworden; er weiß bereits an seine Handlungen den Maßstab der Moralität zu legen (D. o. i. I, 113), er kennt das Glück von Besitz und Familie (D. o. i. I, 111 f.), jedoch ohne noch den verhängnisvollen Schritt zur Gründung der Gesellschaft vollzogen zu haben, ohne noch im Staate die ewige Ungleichheit und damit das ewige Unglück der Menschen begonnen zu haben (D. o. i. I, 114 ff.). So ist die Schau dieses freien Menschen in seinem moralischen, glücklichen, unpolitischen Wesen die andere Ausflucht, zu der sich Rousseau aus seiner Krankheit an der Zivilisation rettet.

In diesem «Discours sur l'origine de l'inégalité» taucht zum ersten Male die Idee des Staatsvertrages auf. Rousseau versteht sie zunächst ganz im Sinne der seit Hobbes und Lockes gültigen communis opinio als Herrschaftsvertrag: «— — — je me borne, en suivant l'opinion commune, à considérer ici l'établissement du corps politique comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit» (D. o. i. I, 132). Der Begriff ist noch in keiner Weise geklärt, denn im selben Discours ist er andererseits schon so verstanden, wie später im «Contrat social», nämlich, daß die Partner des Vertrages nicht mehr Volk und Regierung sind, sondern die einzelnen Bürger, die den Naturzustand verlassen, um Eigentum und Sicherheit zu begründen (D. o. i. I, 121 ff.). Der Sozialvertrag ist also hier im zweiten Discours sowohl Herrschaftsvertrag wie eigentlicher Gesellschaftsvertrag. Gemäß der ganzen Tendenz der Abhandlung wird in dem Abschluß des Vertrages einer der verhängnisvollen Schritte gesehen, die den Menschen von der Vollkommenheit des goldenen Zeitalters hinwegführen zu immer unglücklicheren Entartungen der Zivilisation. Schon der Abschluß des Vertrages erfolgt eigentlich nicht aus dem freien Willen der Kontrahenten. Die zunächst am Vertrag und der Sicherung des Eigentums Interessierten, die Reichen, wissen durch verlockende Vorführung angeblicher Vorteile die Unbegüterten zum Abschluß des Kontrakts zu bewegen, ohne daß diese imstande wären, sich Rechenschaft von den damit verbundenen Gefahren zu geben (D. o. i. I, 122 f.). Damit ist die erste Stufe der Ungleichheit, der Unterschied von Reich und Arm, durch die Sanktionierung im Gesetz verewigt. Immer weitere Abirrung von der ursprünglichen Gleichheit der Menschen, Zerspaltung in Mächtig und Schwach, Herren und Sklaven, bleibt bei der Einrichtung einer Regierung und ihrer notwendigen Entartung in Despotismus schließlich unvermeidlich (D. o. i. I, 136). Denn wie die zerstörende Kraft der Laster zuerst die Aufrichtung staatlicher Ordnungen notwendig macht, so führen später dieselben Laster naturnotwendig den Mißbrauch der Gesetze herbei, um schließlich in Despotismus, Empörung und Chaos zu enden (D. o. i. I, 136 f.). Bei aller Unklarheit in der Definition des Vertragsbegriffes im zweiten Discours ist somit doch der

Bewertungsakzent, der ihm anhaftet, deutlich: Der Sozialvertrag ist der Ausdruck für alle Laster und alle Entartung, denen der ‚homme sociable‘ unterworfen ist. Alles Unglück des Bürgers beruht im Grunde darin, daß er nicht wie der Mensch im Naturzustande in sich, sondern außer sich lebt: «— — — — le sauvage vit en lui-même; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence» (D. o. i. I, 144). Und hier erhebt sich wie im ersten Discours die Frage: Was ist bei diesem klaffenden Mißverhältnis von Ideal und Wirklichkeit zu tun? Und wie dort so auch hier kein romantisches Erträumen von Zuständen, die für die Gegenwart doch unmöglich wären, sondern Besinnung auf die Gegebenheiten der Wirklichkeit. Bei aller grundsätzlichen Verachtung für den Staat werden doch die Gesetze als „heilige Bande der Gesellschaft“ anerkannt (D. o. i. I, 162 f. Anm. 9).

In leidenschaftlichem Ausbruch seines Kulturüberdresses hat Rousseau in seinen beiden ersten Discours visionhaft die Urbilder seiner Vollkommenheitssehnsucht, den Bürger und den Menschen, erschaut. Sie sind mehr als bloß gedachte Ideale oder erkannte Normen, wie etwa im Sinne der Tradition des Naturrechtes ewige Normen von Gesetz und Recht allem positiven Recht als Ursprung und Ausrichtung zugrundeliegen, ohne je selbst vollkommene geschichtliche Verwirklichung zu erlangen. Rückschauend weist Rousseau ihnen ihren historischen Platz an, wo Bürger und Mensch leibhafte Gestalt geworden sind. Der antike Staat und das goldene Zeitalter sind nicht Bilder der Sehnsucht, die wieder verblassen könnten. Sie sind die Heimat, aus der das Menschengeschlecht ausgewandert ist und die ihre ewigen Rechte geltend macht. Aber gleichzeitig ist sich Rousseau des unhistorischen, man könnte fast sagen, des mythischen Charakters eines solchen Geschichtsbildes bewußt. Im zweiten Discours weist er es zurück, seinen Geschichtsmythos vom goldenen Zeitalter nach Prinzipien historischer Wahrheit aufzubauen (D. o. i. I, 62). Damit ist gleichzeitig dem Mißverständnis vorgebeugt, als wolle er das Menschengeschlecht veranlassen, seine Geschichte rückgängig zu machen und in jene

Heimat umzukehren. Wir lernten bereits den Fatalismus kennen, der den Kämpfer gegen die Zivilisation zum Verteidiger ihrer künstlichsten Gebilde, der Akademien, macht. Wir sahen, wie er, von derselben Notwendigkeit getrieben, im zweiten Discours zum Staat gelangt. Äußeres Symbol dafür ist seine Reise nach Genf und die Widmung des «Discours sur l'inégalité» an die Genfer Republik. Man mache sich die Bedeutung dieser Widmung klar: die Schrift, die ein einziger Lobpreis des vorpolitischen, des goldenen Zeitalters des Menschen ist, die den Staat vorbehaltlos zu verdammen scheint, wird der Stadt zugeeignet, die in den Augen Rousseaus am strengsten die Grundsätze eines politischen Gemeinwesens verkörpert. Und sofort werden dem Staate die weitesten Befugnisse zugeschrieben: er hat die Bekenntnishoheit über seine Bürger. Rousseau erhärtet seinen Gedanken durch die Tat. Er wird des Staates wegen Protestant. Bei der bewußten Wendung, die er von den mythischen Urbildern des vollkommenen Menschen und Bürgers zur kulturellen und staatlichen Wirklichkeit hin vollzog, mußte sich mit dem Willen, durch Akademie und Staatsgesetze die Reste und noch schlummernden Keime von Mensch und Bürger zu bewahren und zu pflegen, die Frage nach ihrer Beziehung zueinander erheben. Aus dieser Lage heraus ist der im 5. Bande der Enzyklopädie erschienene Artikel «Discours sur l'économie politique» (1755) zu verstehen.

2. Im Mittelpunkt steht die Frage, wie der Gemeinwille und die Regierung des Volkes in Übereinstimmung miteinander gebracht werden können. Der Verfolg dieser Frage führt hin zum Problem der Pädagogik: Das Gesetz vollbringt das Wunder, die Rechte des Menschen, Freiheit, Leben und Eigentum mit den Notwendigkeiten und unbedingten Hoheitsrechten des Staates in Einklang zu bringen (E. p. I, 205 f.).

Die Frage des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft, der Beziehungen der Rechte und Pflichten des Menschen zu denen des Bürgers, ist also gestellt. Die beiden Elemente, die Rousseau in ihrem Gegensatz zur Zivilisation rein herausgestellt und je für sich absolut gesetzt hatte, die Bilder des ‚homme‘ und des ‚citoyen‘, werden zusammengeschaut und eine

Beziehung zwischen ihnen gesucht. Wie der Ausgleich zwischen Mensch und Bürger stattfindet, wird nicht gesagt. Es ist eine «*inspiration céleste*», die diese scheinbar unlösliche Schwierigkeit bewältigt (E. p. I, 205). Die rationale Auflösung dieses Wunders bleibt als Aufgabe: das Thema des «*Contrat social*» ist gestellt.²

Um das Wunder des Gesetzes in der Bürgerschaft geltend zu machen und den Gehorsam und die Treue der einzelnen zu gewinnen, gibt es für den Staat ein Mittel, die Erziehung. Pädagogik als bewußte Ausrichtung des Staates und seiner geistigen Inhalte auf die Formung des einzelnen Menschen muß die ganze im Staate liegende Problematik als ein Problem des einzelnen Menschen widerspiegeln. Wie ist also hier in der Rousseauschen Staatserziehung das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft gesehen? Ziel der Erziehung ist die Herrschaft der ‚Tugend‘, deren Quelle die Vaterlandsliebe ist. Denn die Liebe zum Vaterlande vereinigt „die Kraft der Eigenliebe mit aller Schönheit der Tugend“ (E. p. I, 215). Wie die Vereinigung dieser gegenstrebigem Seelenkräfte möglich ist, bleibt ungesagt, wie ja auch das Wunder des Gesetzes ungedeutet blieb. Wie die Entstehung des Gesetzes gleichsam übernatürlich ist in ihrer Herkunft aus einer ‚*inspiration céleste*‘, so wird auch die Bindung der Bürger an den Staat mit irrationalen Namen benannt: ihre Liebe zum Staat ist wie die Liebe zu einer „zarten Mutter, die sie nährt“ (E. p. I, 223). Die rationale Erhellung des Erziehungsproblems wartet der Lösung: das Thema des «*Emile*» ist vorgezeichnet.

2. Es ist nicht richtig, wenn Schinz (a. a. O. 351) meint, dem «*Discours sur l'éc. pol.*» liege überhaupt nicht die Vorstellung eines Sozialvertrages zugrunde: weil als erstes Prinzip der politischen Ökonomie der Allgemeinwille, nicht der Vertrag angegeben werde. R. selbst warnt vor diesem Mißverständnis (E. p. I, 200). Im «*Contrat social*» selber ist eingehend dargelegt, daß sich die Regierung, d. h. die «*économie politique*», nach ‚*volonté générale*‘ allein zu richten habe; die Grundlage der ‚*vol. gén.*‘ ihrerseits ist der Sozialvertrag. Im übrigen ist im «*Discours sur l'éc. pol.*» ausdrücklich vom «*pacte social*» die Rede (E. p. I, 236). Freilich hat der Sozialvertrag hier noch nicht die besondere Funktion, die er, wie später gezeigt werden wird, im Genfer Manuskript des «*Contrat social*» gewinnt.

Ausgesprochen wird nicht, welches das Band ist, das den einzelnen an den Staat fesselt, wohl aber, wie stark und unzerreißbar diese Fessel sein soll: der richtig erzogene Bürger soll dahin gelangen, daß er seine Existenz überhaupt völlig vergißt und sich nur als einen Teil des Staatsganzen auffaßt (E. p. I, 221 f.). Aber geht diese Aufgabe des Eigendaseins der einzelnen nicht schon weit über die Forderungen des Gesetzes hinaus, das ja gerade in der Harmonisierung der Kräfte und Rechte des einzelnen und der Gemeinschaft die vom Staate unabhängige Eigenexistenz des Menschen voraussetzt? So ist bei aller Ungeklärtheit und irrationalen Weihe, die den Begriffen ‚Gesetz‘ und ‚Vaterlandsliebe‘ anhaftet, doch deutlich spürbar, wie die Forderungen und die Hoheit des Staates gegenüber dem Eigenbereich des Menschen in den Vordergrund gerückt sind.

Nachdem so auf dem Gebiete der Politik und Pädagogik die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von ‚homme‘ und ‚citoyen‘ gestellt ist, versucht Rousseau auch in dem dritten Hauptbereich seines Denkens, dem der Religion, die Grenzen abzustecken. Der „Brief an Voltaire“ (1756) bringt zum ersten Male eine eingehende Darlegung seiner Theologie (C. g. II, 303 ff.). Alle Grundzüge des später in der »Profession« entwickelten Deismus sind bereits gezeichnet. Der Brief erhält seinen besonderen Charakter durch die Polemik gegen Voltaire: an der theologischen Grundfrage der Theodizee scheiden sich die Geister. Rousseau entscheidet das Problem nach den Prinzipien moralischer und sozialer Nützlichkeit (C. g. II, 318 ff.). Sie wird damit auch der ausschlaggebende Gesichtspunkt für seine hier zum ersten Male ausgesprochene Idee einer »profession de foi civile« (C. g. II, 322 ff.). Andererseits aber zwingt ihn die tatsächliche Verschiedenheit in der Beantwortung des theologischen Grundproblems zur Forderung der Toleranz (C. g. II, 321). Toleranz- und Nützlichkeitsprinzip sind Forderungen von ganz verschiedenen Ursprüngen her. Toleranz fordert der unbedingte Freiheitswille des Individuums in seiner religiösen Wahrheitssuche. Das Nützlichkeitsprinzip erhebt sich vom Sicherheitsrechte des Staates aus gegenüber gesellschaftszersetzenden Theologien. Wohl kann Toleranz bis zu gewissen Grenzen gerade im Interesse des Staates liegen; aber es fragt

sich eben, wieweit diese Grenzen vorzuschieben sind. Die Vorschläge zur ‚profession de foi civile‘ geben eine klare Antwort darauf; negativ begrenzt ist die Toleranz des Staates durch die eventuelle Intoleranz von Religionen, positiv durch „die Prinzipien der Moral und des Naturrechts“ (C. g. II, 321). Die Idee Gottes selbst aber, das Objekt des Theodizeestreites zwischen Voltaire und Rousseau, liegt außerhalb des Staatsinteresses. Die die Metaphysik betreffenden Dogmen entziehen sich seiner Kompetenz. So ist hier als notwendige Konsequenz aus dem theologischen Streite mit Voltaire das Recht des Individuums in religiösen Fragen dem Staate gegenüber gewahrt.

Dieselbe Unterscheidung von Religion, soweit sie die Moral betrifft, und damit öffentlicher Beurteilung unterworfen ist, und Religion, soweit sie eine Beantwortung rein metaphysischer Fragen geben will, liegt dem ersten Teil des „Briefes an d'Alembert“ zugrunde (1758). Rousseau verwahrt sich als Genfer Bürger dagegen, daß d'Alembert die Theologie der Genfer Pfarrerschaft als Sozinianismus bezeichnet.³ Ohne sich selbst für oder wider die antitrinitarischen Grundsätze der Sozinianer auszusprechen, weist er es im Interesse der Toleranz zurück, öffentlich (d. h. in der Sphäre der Gesellschaft, des Staates) eine öffentliche Körperschaft wie die Genfer Kirche auf eine metaphysische Dogmatik über das die Moral Betreffende hinaus festlegen zu wollen. Das hindert natürlich nicht, daß die Genfer Kirche als Privatinstitut, eben als bloße Kirche, eine ausgeprägte metaphysische Dogmatik besitzt. Aber wenn ein Pfarrer von dieser Dogmatik abweichen sollte und sich d'Alembert gegenüber etwa als Sozinianer bekannt hätte, so ist das eine reine Privatangelegenheit und gehört nicht in einen öffentlichen Enzyklopädieartikel über Genf.⁴

Den beiden voneinander verschiedenen und gegeneinander begrenzten Sphären entspricht zweierlei ‚raison‘: neben der pri-

3. Zum Folgenden: L. d'A. XI, 132–139.

4. Nach der in demselben Jahre (1758) vollendeten «Nouvelle Héloïse» ist, wie es das Beispiel des Herrn v. Wolmar, lehrt, dem öffentlichen Interesse nicht nur entzogen, zu welcher Metaphysik sich der einzelne bekennt, sondern sogar, welche Motive ihn zum bürgerlichen Bekenntnis bewegen, ob innere Zustimmung oder Bürgerpflicht. (M. H. IV, 112; vgl. oben, p. 15).

vaten ‚raison‘ für metaphysische Angelegenheiten, die individuell verschieden ist und keine eindeutigen Prinzipien besitzt, gibt es eine ‚raison‘ der «*évidence commune*», die allgemeine Wahrheiten aufweisen, wenn auch nicht beweisen kann, ähnlich wie etwa die Geometrie von unbestreitbaren, obgleich unbeweisbaren Prinzipien ausgeht (L. d.'A. XI, 134 Anm. a, 135 Anm. b). Unter diese allgemeine Augenscheinlichkeit fällt auch die Existenz Gottes (L. d.'A. XI, 135 Anm. b), ein Dogma, das noch nach dem bürgerlichen Bekenntnis des Briefes an Voltaire ganz der privaten Spekulation überlassen sein sollte. Der „Brief an d'Alembert“ steht somit in der Mitte zwischen dem „Brief an Voltaire“ und dem «*Contrat social*», wo von Staats wegen nicht nur ein Bekenntnis zu Gott, sondern zu bestimmten Eigenschaften Gottes verlangt wird.

Aber darüber hinaus liegt die eigentliche Bedeutung, die dem „Briefe an d'Alembert“ für die Entwicklung des Mensch-Bürger-Problems zukommt, darin, daß in dem Begriff der «*évidence commune*» bereits das Grundproblem des Religionskapitels des «*Contrat social*», die rätselhafte Übereinstimmung zwischen dem staatlichen Bekenntnis und den Lehren der «*Profession de foi*», vorgezeichnet ist. Denn was der individuellen Vernunft metaphysischer Spekulation als Fundament bürgerlicher Moralreligion entgegengestellt wird, ist ja nicht eine ‚raison d'état‘, sondern eben dieses unpragmatische Prinzip der ‚*évidence commune*‘, auf Grund deren dennoch die Genfer Pfarrerschaft zu einem «*corps d'officiers de morale et de ministres de la vertu*» wird (L. d'A. XI, 138 f.), wie es das Interesse des Staates nur immer verlangen kann. Man muß sich vor Augen halten, daß Rousseau alles dies als Genfer Bürger schreibt, der sich durch den Enzyklopädieartikel d'Alemberts gegen die lockende Versuchung, eine Komödie einzurichten, zur Verteidigung des Vaterlandes aufgerufen fühlt.⁵ Als ein zwar noch un-

5. Unverständlich ist mir, was Lanson zum „Brief an d'A.“ sagt (a. a. O., 783): Das Thetater werde verurteilt, weil das Drama ein «*enseignement des qualités sociables*» sei. Ist es nicht viel mehr so, daß es deshalb verurteilt wird, weil es die wahren sozialen Tugenden zerstört? R. entgegnet doch d'A. nicht als Privatmann, sondern gerade in seiner Eigenschaft als Bürger!

begründetes und ungeklärtes Bekenntnis, das aber bedeutungsvoll auf die Periode des «Contrat social» hinweist, wird hier also die Möglichkeit einer Synthese gesehen zwischen den Ansprüchen einer autonomen Religion und den Forderungen, die das pragmatische Prinzip des Staates erhebt.

3. Nachdem in der ersten Phase der Rousseau'schen Sozialphilosophie die beiden Gentypen Mensch und Bürger in ihrem idealen Eigenbereich, im goldenen Zeitalter und im antiken Staat, aufgezeigt worden waren, versuchte Rousseau in einer zweiten Etappe seines Denkens, vom *Discours sur l'économie politique* bis zur *Lettre à d'Alembert*, die beiden Bereiche gegeneinander abzugrenzen und in Beziehung zueinander zu setzen. Immer blieb dabei die grundsätzliche Verschiedenheit des menschlichen und staatlichen Bereiches vorausgesetzt, sei es, daß das Gesetz die Menschenrechte des einzelnen auf Leben und Eigentum mit den Anforderungen des Staates vereinigen sollte, sei es, daß als politisches Erziehungsideal die Verknüpfung von Eigenliebe und Tugend gefordert wurde, oder daß endlich in der Religion eine schon genau festgelegte Grenzziehung erfolgte, im Brief an Voltaire weniger, an d'Alembert mehr zugunsten des Staates. Modern ausgedrückt könnte man diese Scheidung der Sphären mit je eigener, vom anderen unabhängiger Würde als Liberalismus⁶ bezeichnen.

Im Briefe an d'Alembert aber wurde gerade bei der Behandlung des Religionsproblems ein neuer Gedanke sichtbar, noch nicht klar erfaßt und in seinen Konsequenzen ausgeführt, doch in seiner Tendenz deutlich erkennbar: die Übereinstimmung der Notwendigkeiten des Staates mit den Wahrheits-erkenntnissen der *'évidence commune'*, das Zusammenfallen der Bezirke von Staat und Mensch. Die Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung aufzuweisen und ihre innere Struktur zu erschellen, ist das Problem einer dritten Periode der Rousseau'schen Sozialphilosophie, der Periode des «Contrat social» und des «Emile».

6. In der Erklärung der Menschenrechte findet der Liberalismus dann seinen eigentlichen Ausdruck.

Diese Aufgabe ist thematisch entwickelt im zweiten Kapitel des Genfer Manuskriptes,⁷ der ursprünglichen Fassung des «Contrat social», betitelt «De la société générale du genre humain». Es wird hier zunächst gefragt nach den Bedingungen und Möglichkeiten einer allgemeinen Menschheitsgesellschaft. Der Gedankengang ist folgender: Das Anwachsen der Bedürfnisse verursacht bei der Gegensätzlichkeit der Interessen Feindschaft aller gegen alle, macht aber andererseits, weil die zur Befriedigung der Bedürfnisse notwendigen Anstrengungen die Kräfte der einzelnen übersteigen, eine gegenseitige Annäherung der Menschen erforderlich (C. s. 246). In eben dem Maße, in dem die Menschheit durch die Notwendigkeit zusammengeführt wird, zur Verwirklichung ihrer Wünsche und Befriedigung ihrer Leidenschaften zusammenzuwirken, wird sie durch dieselben Leidenschaften wieder zerrissen. Da es aber bei dem dauernden Wandel der Interessen und der Unsicherheit aller Beziehungen selbst für den besten Willen unmöglich ist, zu einem wirklichen Bewußtsein von Gut und Böse zu gelangen, so kommen alle Vorteile der Menschheitsgesellschaft nur dem schon an sich Mächtigen, dem Reichen zugute, während der Arme zugrunde geht (C. s. 247). Die Interessengegensätze erweisen sich stärker als das Angewiesensein aufeinander. Aber dennoch: außer der völligen Unmöglichkeit, die ursprüngliche Unabhängigkeit der Menschen wiederherzustellen, hätte dieser Naturzustand den nur durch die Gesellschaft zu behebenden Mangel, daß ihm die Begriffe der Moral und das Glück der Tugend fremd sind (C. s. 248). Doch bei dem Überwiegen des Einzelinteresses über das Gemeininteresse entspräche ein Sozialvertrag der ganzen Menschheit, in dem Moral wirksam werden könnte, nicht der Natur (C. s. 249). Jeder möchte einen solchen Vertrag wohl dem andern auferlegen, ohne sich jedoch selbst seinen Pflichten zu unterwerfen. Und welches könnten die Gegenkräfte gegen den Egoismus sein? Die auf den Glauben an Gott sich gründende Moral ist die Angelegenheit nur weniger Weisen und unfähig, die sittlichen Gebote für eine Menge wirksam zu machen

7. In der Ausgabe des «C. s.» von Dreyfus-Brisac p. 245 ff. Zum Textkritischen und zur Datierung vgl. die Einleitung von Dreyfus-Brisac, p. VIII—XI.

(C.s. 251). Die Philosophie lehrt, daß der Mensch sich über die «volonté générale» klar werden müsse als Maxime seines Handelns. Aber wie will ihn die Philosophie zu der Überzeugung bringen, daß sein persönliches Interesse eine Unterwerfung unter den Allgemeinwillen notwendig mache? (C.s. 252 f.). Im übrigen ist der Akt der Abstraktion vom Einzelwillen zum Allgemeinwillen der Menschheit so schwierig und den mannigfaltigsten Irrtümern unterworfen, daß er dadurch fast unmöglich wird. Denn das Bild, das man sich von der Menschheitsgesellschaft macht, formt sich immer nach den Erfahrungen, die man von der begrenzten Gesellschaft des eigenen Staates hat: «— — — nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été citoyens. Par où l'on voit ce qu'il faut penser de ces prétendus cosmopolites, qui, justifiant leur amour pour la patrie par leur amour pour le genre humain, se vantent d'aimer tout le monde pour avoir le droit de n'aimer personne» (C.s. 253). Die Geschichte bestätigt das: die Humanität der Römer erstreckte sich nicht weiter als die Herrschaft ihres Imperiums.

Die Voraussetzung zur Gesellschaftsbildung ist die Überwindung des dem Gemeinwohl entgegenstehenden Egoismus der einzelnen. Da die Kräfte, die der Weise zur Überwindung seiner Leidenschaften einsetzen kann, deistische Moralreligion und Philosophie, für die Masse nicht wirksam werden, so ist die Bildung einer Menschheitsgesellschaft unmöglich. Der Zusammenschluß zur Gesellschaft ist aber notwendig. Also gibt es nur noch einen Weg: das Heilmittel in dem Übel selbst zu finden, das es zu heilen gilt, den Egoismus durch sich selbst zu überwinden. Das geschieht im Sozialvertrag, der den Einzelstaat begründet und ihn gegen andere abgrenzt (C.s. 254 f.). Seine Grundsätze sind in dem darauffolgenden Kapitel dargelegt.

Als wesentliches Ergebnis des zweiten Kapitels ist festzuhalten: a) im «Contrat social» wird es sich nicht darum handeln, Rechte des Menschen gegenüber Rechten des Staates abzugrenzen. Denn eine solche Abgrenzung setzt voraus, daß beider Interessen sich widersprechen. Der «Contrat sozial» soll vielmehr die Identität der Interessen von Mensch und Staat bewerkstelligen, eine Aufgabe, an der Religion und Philosophie

scheiterten. Seine Fragestellung ist nicht liberal sondern demokratisch. b) Der Mensch, dessen Bereich mit dem des Staates zur Kongruenz gebracht werden soll, ist wesentlich gesehen als Träger seines Egoismus. Seine Übereinstimmung mit dem Staate beruht auf dem Einklang äußerer Zwecksetzungen.

Dieses zweite Kapitel des Genfer Manuskriptes fällt nun in der Endredaktion weg. Damit hängt aufs engste zusammen die Hinzufügung des Kapitels über die Zivilreligion. Das ist schon rein äußerlich an der Beschaffenheit des Manuskriptes ersichtlich. Das ursprünglich für den Druck bestimmte, in kalligraphischer Schrift verfaßte, dann aber plötzlich abgebrochene Manuskript trägt die mit keiner Überschrift versehenen, oft verbesserten Notizen über die Zivilreligion in hastig hingeworfenen Buchstaben auf den Rückseiten einiger bereits beschriebener Bogen.⁸ Der Gedanke einer Staatsreligion ist gegenüber den früheren Schriften Rousseaus an sich nicht neu. Hier erhält er aber seine besondere Bedeutung durch den Zusammenhang mit dem Sozialvertrag. War im zweiten Kapitel die Religion zurückgewiesen worden als unfähig, den Willen des Menschen mit dem des Staates in Einklang zu bringen, wenn sein Privatinteresse dem des Staates widerstreitet, und war statt dessen der Staat auf den im Sozialvertrag sich äußernden Egoismus gegründet worden, so wird jetzt gerade in der Religion die eigentliche Garantie für den Bestand des Staates erblickt: sie allein befähigt zur Aufopferung des Lebens für den Staat?⁹ Und entsprechend dem Problem des zweiten Kapitels, wie die Übereinstimmung zustande zu bringen sei zwischen dem Interesse des Staates und dem des Menschen, erhebt sich jetzt die Frage nach dem Verhältnis von Religion des Staates und Religion des Menschen. Mit anderen Worten: das Staatsproblem entpuppt sich als ein religiöses Problem. Der Konflikt zwischen dem natürlichen Menschen, der aus sich selber lebt, und dem Bürger, der sein Dasein vom Staate her begründet, kehrt auf höherer Ebene wieder als die Spannung zwischen der *religio naturalis* des Deismus und den vom Staate her erhobenen pragmatisch-

8. C. s. 294, Anm. b des Herausgebers.

9. C. s. 294.

religiösen Forderungen. In der Analyse des Religionkapitels der Endredaktion, das in der Hauptsache den Gedanken des Manuskriptes entspricht, sahen wir bereits, in welcher absoluten Weise sich die Forderungen und politischen Konsequenzen der Religion des Menschen und einer ausgeprägten Staatsreligion ausschließen. Sie sind getrennt durch die Verschiedenheit ihrer Prinzipien. Die Religion des Staates fragt nach dem Nützlichen, die des Menschen nach dem Wahren. Dieser Staat war gesehen als eine utilitaristische Gründung des menschlichen Egoismus; seine Prinzipien waren dieselben wie die des Menschen, der ihn im Sozialvertrag begründete. Der Mensch aber ist jetzt durch die Einführung des Deismus als Staatsreligion unter einem entscheidend anderen Aspekt gesehen, nicht mehr als Träger seines Egoismus, sondern als Wahrheitssucher. Die Spannung zwischen ‚homme‘ und ‚citoyen‘ sollte dem zweiten Kapitel zufolge durch den Sozialvertrag aufgehoben sein, indem das Individuum gerade von seinen privaten, natürlichen Interessen aus sich an der Gesellschaftsgründung beteiligt und Bürger wird. Der Konflikt erhebt sich auf neue Weise als Kampf zwischen zwei Seinsmöglichkeiten des Menschen überhaupt, seinem Ausgerichtetsein auf Nützlichkeit und auf Wahrheit. Die Ausrichtung auf Nützlichkeit hatte ihre objektive Gestalt gefunden im «Contrat social»; an der objektiven, immer richtig urteilenden «volonté générale» hat sich das Einzelindividuum, das sich über das ihm Nützliche irren kann, zu orientieren. Die Ausrichtung auf Wahrheit hat ihr objektives Ziel gefunden im Glaubensbekenntnis des Deismus. Das Problem des Verhältnisses von Mensch und Staat hat es nicht mehr mit der Frage zu tun, wie dem einzelnen gegenüber dem Staate ein Bereich individueller Freiheit gewährt werden kann. Gewiß spielt auch das noch in gewisser Weise eine Rolle, wie später zu zeigen sein wird. Aber der Mensch ist jetzt nicht mehr in seiner konkreten, auch dem Irrtum unterworfenen Individualität gesehen, sondern als Träger überpersönlicher, allgemeinmenschlicher Kräfte, die in dem auf dem Sozialvertrag beruhenden Staat und in dem deistischen Glaubensbekenntnis ihre objektive, dem Bereich der Irrtumsmöglichkeiten, des Individuellen und Zufälligen entrückte Form gefunden haben. Zur Frage steht jetzt das Verhältnis der zwei

grundsätzlich verschiedenen Ausrichtungen des Menschen überhaupt und ihrer objektiven Gestaltungen. Der Utilitarismus des Menschen treibt ihn zu partikularen Staatsbildungen mit Abschluß gegenüber der übrigen Menschheit; die wahre Religion jedoch ist eine Angelegenheit des Menschen schlechthin und verbindet alle in Brüderlichkeit miteinander. Das zweite Kapitel des Genfer Manuskriptes hatte mit einer gewissen anti-humanistischen Tendenz den Menschen nur als Bürger gesehen, wenn auch nicht im antiken Sinne des ersten Discours, sondern als Teilhaber am partikularen, auf dem Prinzip des Utilitarismus beruhenden Staat. Es mußte für die Endreaktion wegfallen, weil in den neuen Abschnitten über die Religion der Mensch gerade in der Spannung der beiden widerstrebenden Prinzipien gesehen ist. Die «*religion civile*» soll nun diese Spannung lösen. Rousseau formuliert im Genfer Manuskript das Programm selber: «— — — on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen» (C. s. 300). Nach der zu Beginn dieser Untersuchung gegebenen Analyse war eine Lösung des Problems im 8. Kapitel des «*Contrat social*» nicht zu finden. Schroff standen sich die Prinzipien gegenüber und rätselhaft war die Art ihrer plötzlichen Vereinigung in der «*religion civile*». Zur Erhellung des Verhältnisses von Mensch und Bürger auf dieser letzten Stufe der Problemstellung ist es nötig, sich die innere Struktur der Objektivationen «*contrat social*» und «*religion de l'homme*» zu verdeutlichen.¹⁰

10. Leopold Cordier sagt zu dem Verhältnis von Staat und Religion bei Rousseau (a. a. O. 179 f.): „Bei R. sollen zwar Religion und Staatsinteresse zwei selbständige Größen nebeneinander sein, doch ist an einem Punkte die Religion dem Staate untergeordnet: der Staat kontrolliert, inwiefern die Religion für den Staat gesinnungstüchtig macht und inwiefern nicht. Damit wird aber aus dem idealgedachten Verhältnis der zwei Größen nebeneinander in der Tat ein Verhältnis der Über- und Unterordnung! Die Religion ist in ihrer Auswirkung aufs Diesseits der Staatskontrolle unterstellt. Nur ihre Richtung auf das Jenseits bleibt ihr frei“. Es wird m. E. dabei übersehen, daß doch gerade auch der Staat der Religion Zugeständnisse macht, indem er nicht die nützlichste, sondern die wahrste Religion in sein bürgerliches Bekenntnis aufnimmt. So wird auch der Unterschied gegenüber der calvinistischen Lösung des Verhältnisses von Staat und Kirche bei Cordier nicht richtig gesehen: bei Calvin seien

Der Entwicklungsstufe des Problems, die in der endgültigen Fassung des «Contrat social» erreicht ist, entspricht seine Behandlung im «Emile». Gerade hier wird deutlich, welche Wandlung seit dem ersten Discours mit dem Begriff ‚citoyen‘ vor sich gegangen ist. In den an anderer Stelle bereits teilweise angeführten Sätzen aus dem Einleitungskapitel des «Emile», wo Rousseau die Entscheidungsfrage zwischen Menschentum und Bürgertum stellt, fordert er, da es kein Vaterland mehr gebe, keine bürgerliche Erziehung mehr möglich sei, die Worte «patrie» und «citoyen» aus dem Wortschatz der modernen Sprachen zu tilgen (E. VII, 9). In den staats-theoretischen Überlegungen des fünften Buches, die für die politischen Beobachtungen, die Emile auf seinen Reisen machen soll, das begriffliche Handwerkszeug zurechtlegen und im übrigen nichts sind als ein Auszug aus dem «Contrat social», findet sich aber trotzdem wieder eine Definition des Begriffes ‚citoyen‘: die Partner des Gesellschaftsvertrages, die insgesamt den Namen ‚Volk‘ führen, heißen einzeln als Glieder der «cité» «citoyens». «Patrie» erhält entsprechend eine neue unpathetische Bedeutung als «pays où l'on est né» (E. X, 112 f.). Der so vom Sozialvertrag aus neugefaßte Begriff des Bürgers hat also nichts mehr zu tun mit dem Bürger im antiken Sinne, wie er uns in den ersten Schriften Rousseaus begegnete. Denn dieser neue Bürger ist ja in Ablehnung des antiken, bürgerlichen Ideals und seiner Erziehung zunächst einmal zu einem vielseitig ausgebildeten, sich auf sich selbst gründenden Menschen herangezogen worden, bevor der Staat und seine Notwendigkeit in seinen Gesichtskreis tritt. Entsprechend dem im Manuskript ausgesprochenen Programm, die Vorzüge der Religion des Menschen mit

— im Gegensatz zu der Unterordnung der Religion unter den Staat durch Rousseau — beide Größen auf denselben Zweck hin ausgerichtet, nämlich der Verwirklichung des Gotteswillens zu dienen. Aber der Rousseausche Staat, wie er in der Endredaktion des «Contrat social» gezeichnet wird, richtet sich in seinem Bekenntnis ja auch nicht lediglich nach seiner ihm nächstliegenden Maxime der Nützlichkeit, sondern er erkennt das religiöse Postulat der Wahrheit an! Das wird weiter unten noch deutlicher werden (vgl. unten, p. 82 ff.). Der Unterschied gegenüber dem Calvinismus liegt ganz wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich darin, daß hier und dort ganz andere Dinge als religiöse Wahrheit verkündet werden.

der des Bürgers zu vereinen, ist das letzte Ziel für die Erziehung des Emile die Harmonisierung seiner Beziehungen zu sich selber mit denen zur Gesellschaft: «Si peut-être le double objet qu'on se propose pouvait se réunir en un seul en ôtant les contradictions de l'homme, on ôterait un grand obstacle à son bonheur» (E. VII, 10). Hier im «Emile» ist — anders als im Genfer Manuskript vor der Hinzufügung des Religionskapitels — der Mensch von vornherein nicht nur als Träger seiner Interessen gesehen. Und auch die religiöse Erziehung des Emile, gipfelnd im deistischen Bekenntnis der «religion de l'homme», liegt vor seiner Beschäftigung mit den Fragen der Gesellschaft und des Staates.

Um sich die Struktur des Sozialvertrages zu verdeutlichen, sei von der Frage ausgegangen, ob er tatsächlich das leistet, was ihm programmäßig als Aufgabe zugeschrieben wurde. Die Schwierigkeit, vor die sich Rousseau im zweiten Kapitel des Genfer Manuskriptes gestellt sah, war die Frage, wie man einen Einzelwillen, wenn sein Interesse dem der Gesellschaft zuwiderläuft, dennoch zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen bringen kann. Das Mittel sollte im Egoismus des einzelnen selber gefunden werden, der sich im Sozialvertrag seine Interessenorganisation schafft. Der Wille des auf dem Sozialvertrag beruhenden Staates ist die «volonté générale». Wie wird der abweichende Einzelwille wieder zur Übereinstimmung mit dem Gemeinwillen¹¹ gebracht? Für die Beantwortung dieser Frage ist es von grundlegender Bedeutung, daß man das Verhältnis vom Einzelwillen zum Gemeinwillen nicht verwechselt mit dem Verhältnis vom Minoritätswillen zum Majoritätswillen. Denn Gemeinwille und Majoritätswille sind nicht identisch, unter Um-

11. Stammler (R. M. M., Mai 1912, p. 385 f.) betont, daß die ‚volonté générale‘ ein qualitativer, kein quantitativer Begriff sei; deshalb schlägt er als deutsche Übersetzung statt des als quantitativ mißzuverstehenden „allgemeiner Wille“ vor: „allgemeingültiger Wille“. Diese Übersetzung ist aber ebenfalls zweideutig. Denn was heißt „allgemeingültig“? Das, was allgemein gelten soll, oder was allgemein gilt? Die vol. gén. erhält ihren qualitativen Charakter durch ihre Ausrichtung auf das Gemeinwohl. Das scheint mir am besten wiedergegeben zu werden mit ‚Gemeinwille‘.

ständen sogar sich widersprechend.¹² Dementsprechend kommt es im Abstimmungsakt nicht auf die Bildung von Willensgruppen mit bestimmten Zielen, nicht auf das Zustandekommen von Majoritäten und Minoritäten an, sondern auf die Wirksammachung des Gemeinwillens, der schon vor und über allen Willensbildungen von Gruppen eindeutig als das erhaltende Prinzip der Gesellschaft besteht. Die Abstimmung ist somit keine ethische, sondern eine theoretische Funktion; sie kommt nicht zustande durch positive Willensbildungen der einzelnen, sei es in Verzicht und Opfer oder in Eigensucht, sondern sie ist ein Urteil über die Beschaffenheit des Gemeinwillens, der als solcher in seiner Existenz und Eindeutigkeit ganz außer Frage steht, dessen wahren Charakter es inmitten dem Dunkel, in dem ihn Unwissenheit und partikularistischer Egoismus halten, zu erkennen gilt. Es gibt also zwei Möglichkeiten der Abweichung des Einzelwillens vom Gemeinwillen: entweder hat der einzelne die Absicht, gemäß dem Gemeinwillen abzustimmen, kann aber dessen wahre Beschaffenheit nicht erkennen und stimmt gegen ihn; dann beruht seine Abweichung auf Irrtum; oder aber der einzelne erkennt den Gemeinwillen sehr wohl, will sich ihm aber nicht einordnen, da er sein Partikularinteresse dem Gesamtinteresse bewußt voranstellt. Der Gutwillige aber sich Irrende wird sich, wenn die Abstimmung gegen ihn erfolgt ist, eines Besseren belehren lassen und sich freiwillig dem Gemeinwillen, der anders war, als er dachte, unterordnen. Voraussetzung für die Möglichkeit einer solchen Umkehr ist aber, daß der Wille der Majorität mit dem Gemeinwillen übereinstimmt: «Ceci suppose, il est vrai, que tous les caractères de la volonté générale sont encore dans la pluralité; quand ils cessent d'y être quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté» (C. s. 187). Das heißt aber doch nichts anderes, als daß für das Funktionieren des Sozialvertrages das vorausgesetzt wird, was gerade erst durch ihn ermöglicht werden sollte, nämlich die Übereinstimmung des Einzelwillens und des Gemeinwillens. Die ‚Freiheit‘ hat also zur Bedingung, daß sowohl die Majorität geneigt ist, ihren Einzelwillen dem Gemeinwillen unterzuordnen, als auch,

12. Für das Folgende ist maßgebend Buch IV, Kap. 2, bes. p. 187 f.

daß diese Majorität den Gemeinwillen tatsächlich erkennt. Der Egoismus des einzelnen, wie es das zweite Kapitel des Manuskriptes meinte, genügt also zur Errichtung und zur Wahrung politischer Freiheit nicht! Der Sozialvertrag ist nicht fähig, zur Bewahrung der Freiheit aus den ihm selbst innewohnenden Kräften Garantien zu gewinnen. Der Weg ist frei zum Bündnis mit der Religion.¹³

Gerade dem Begriff der Freiheit, wie er im «Contrat social» verstanden wird, wohnt eine Tendenz inne, über die Sphäre des Staates hinaus in das Bereich der Religion zu dringen. Das dem Begriff zunächst zugrundeliegende Problem ist das des

13. Dreyfus-Brisac, der kritische Herausgeber des «Contrat social» und des Genfer Manuskriptes meint, das zweite Kapitel sei in der Endredaktion weggefallen, weil sein oratorischer Stil schlecht zu der didaktischen Sprache des «Contrat s.» gepaßt habe (Einl. p. X f.). R. habe nicht die Schülersünde begehen wollen, sein Werk mit einer Darlegung seiner Absichten und der Betonung der Wichtigkeit des Gegenstandes einzuleiten. Diese Erklärung ist kaum einleuchtend. Denn der Stil hätte sich bei Übernahme des Inhaltes ändern lassen, und inhaltlich war das zweite Kapitel nicht eine schülerhafte Darlegung der Absichten des Autors, sondern beabsichtigte, die Begründung zu geben für die Notwendigkeit des Sozialvertrages. Schinz sucht, soweit ich sehe, bisher als einziger, nach einer tieferen Begründung für den Wegfall des zweiten Kapitels. Er erkennt, daß mit der Auslassung dieses Kapitels die Hinzufügung des Religionskapitels zusammenhängt. Wie er allerdings diesen Zusammenhang sieht, ist nicht überzeugend. Das zweite Kapitel des Manuskriptes, so meint Sch., dessen Grundsatz sei, daß der Mensch im Konfliktsfalle sich nicht natürlicherweise sondern der Gewalt weichend mit dem Gemeinwillen identifiziere, müsse für die Endredaktion wegfallen, wenn R. an dem Grundsatz des 3. Kap. festhalten wolle, der besage, daß der Mensch spontanerweise die Gesetze befolge (Sch. a. a. O. S. 364). Dazu ist zu sagen: Die Gewalt ist gar nicht im zweiten sondern im dritten Kapitel als ultima ratio eingeführt, und ihre Notwendigkeit wird in der Endredaktion mit womöglich noch schärferen Worten dargelegt (C. s. 37 ff.) als im Manuskript. Sch. erkennt richtig, daß in der Endredaktion die Zivilreligion Garant des Gehorsams wird. Aber sie macht nicht, wie er meint, die Gewalt als ultima ratio überflüssig (Sch. a. a. O., S. 364 ff.): denn wer seinen Eid auf das Zivilbekenntnis bricht, ist des Todes schuldig (C. s. 384). Der Grund für den Wegfall des 2. Kap. ist also genau das Gegenteil von dem von Sch. angegebenen. Weil das, was das 2. Kap. nicht als Garant der Gesellschaft gelten lassen will, sich schließlich doch als notwendig erwiesen hat, deshalb mußte es fallen. Dieser Garant ist die Religion, hinter der die Staatsgewalt steht.

Verhältnisses von natürlicher Freiheit zu politischer Freiheit. Gemäß der Absicht des «Contrat social», die mögliche Spannung zwischen dem Willen des einzelnen und dem des Staates aufzuheben, kann es sich hier nicht darum handeln, eine Sphäre persönlicher Freiheit abzugrenzen gegenüber dem Staate. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, in der gleichen Weise, wie der Staatsutilitarismus im persönlichen Utilitarismus begründet ist, die politische Freiheit unmittelbar aus der natürlichen abzuleiten. Natürliche Freiheit, die durch den Sozialvertrag aufgehoben wird, besteht darin, niemandem gehorchen zu müssen als sich selber (C. s. 40 f.). Begrenzt ist sie nur durch die Tragweite der individuellen Fähigkeiten, nicht durch einen anderen Willen. Das ist aber der Fall bei der politischen Freiheit. Durch das Zusammenwirken aller Kräfte des Staates ist der Bereich der physischen Möglichkeiten viel größer geworden als bei der beschränkten Fähigkeit des Individuums. Dafür aber sind dem einzelnen jetzt andere Schranken gezogen, nämlich die eines fremden Willens, der «volonté générale». Die Unterordnung unter den Gemeinwillen hat ohne jeden Vorbehalt zu erfolgen; es ist eine «aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté» (C. s. 32). Der Gemeinwille andererseits findet aber auch seine Begrenzung, indem er sich nur auf ein bestimmt umrissenes Ziel, das Gemeinwohl, richten darf (C. s. 54—60). Bedeutet somit der Sozialvertrag eine Aufgabe der natürlichen Freiheit, insofern darunter verstanden wird, keinerlei fremdem Willen verpflichtet zu sein, so ist doch der begrenzende Gemeinwille nicht Willkür sondern Gesetz. Nie darf der Souverän die Untertanen für individuelle Zwecke in Anspruch nehmen. Außerhalb der Staatszwecke ist darum die Freiheit der Privatpersonen, ihr vom Staate völlig unabhängiges Leben, gewährt. So ist also dem Individuum tatsächlich ein Bereich eigener Freiheit gelassen, aber, und das ist das Entscheidende, dieser Bereich ist nicht gesichert durch inhaltlich bestimmte Menschenrechte, sondern wird vom Staate, dem das Individuum alle seine Rechte abgetreten hat, dem einzelnen gewährt; das heißt, er kann jederzeit, wenn das Interesse des Staates es fordert, aufgehoben oder eingeschränkt werden.¹⁴

14. Vgl. Jellinek, a. a. O., p. 5—8.

Freiheit aber kann die Entäußerung des eigenen Willens, die Beugung unter die «*volonté générale*» genannt werden nicht nur, weil jeder einzelne an der Souveränität aktiv teilhat und weil der Zweck des Gemeinwillens das allgemeine Wohl ist, an dem ebenfalls jeder einzelne teilhat, sondern weil der Verzicht auf die absolute Selbstbestimmung zugunsten des Gesetzes an sich schon einen moralischen Wert darstellt: «*Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant*» (C. s. 39). Von diesem Begriff der Moralität aus erhalten auch die Argumente, mit denen Rousseau den Kampf gegen die Sklaverei führt, ihre eigentliche Gewichtigkeit (C. s. 21). Einen Menschen zum Sklaven machen, so heißt es, ist nichts anderes, als ihn aller Moralität berauben. «*Moralité*» kann hier nicht interpretiert werden als metaphysische Freiheit des verantwortlichen Willens; denn offenbar könnte auch ein Sklave von dieser Verantwortung nicht freigesprochen werden. Moralität kann hier nur heißen: Gehorsam gegenüber dem Staatsgesetz. Der Sklave aber ist nur dem Gebote seines privaten Herrn verpflichtet. Staatsbürgerlicher Gehorsam wird „moralische Freiheit“ genannt, weil er die Unterwerfung ist unter ein Gesetz, das man sich selbst gegeben hat: «*l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté*» (C. s. 41). Diese Formulierung führt unmittelbar über den Rahmen des Staatlichen hinaus. Denn Gesetze, deren Autorität auf ihrer Satzung durch Freiheit beruht, gibt es offenbar nicht nur im Staate. Man wird an jenen Satz aus der «*Profession*» erinnert: «*Il y a quelque ordre moral partout. où il y a sentiment et intelligence*» (Prof. 283). Sogar gezügelter und organisierter Egoismus ist in gewissem Sinne moralische Ordnung. Aber die eigentliche moralische Freiheit, für die Emile am Ende seines Erziehungsganges seinem Lehrer Dank weiß, ist nicht gebunden an staatliche Gesetze oder überhaupt äußere Lebensformen. Es ist die auf Erfahrung und Vernunft gegründete Einsicht in die Notwendigkeit der Naturgesetze und die freiwillige Unterwerfung unter sie. Die Einordnung unter die Notwendigkeit ist freiwillig; denn im Grunde: «*Ce n'est pas le mot de liberté qui ne signifie*

rien, c'est celui de nécessité» (Prof. 189). Solche letzte und höchste Freiheit ist begründet in Religion.¹⁵

Man darf auch hier wieder die moralische Freiheit, die das Gesetz des Sozialvertrages dem Bürger gibt, nicht verwechseln mit der Befreiung von den niederen Leidenschaften, die dem antiken Bürger möglich wurde durch seine gänzliche Hingabe an die eine große Leidenschaft der Vaterlandsliebe. Die nüchterne, illusionslose Zweckmäßigkeitskonstruktion des Staates aus dem Sozialvertrag heraus hat nichts zu tun mit dem Staatsenthusiasmus, den Rousseau in seinem Idealbild der Antike verwirklicht glaubte.

So ergibt sich also: der Staat des Sozialvertrages ist eine auf reinem Utilitarismus beruhende Gründung, bedarf aber zu seiner Erhaltung der Unterstützung von Kräften, die auf Prinzipien beruhen, mit denen er selber ursprünglich nichts zu tun hat. Dieser Weg über den Bereich der eigenen Grundsätze hinaus ist vorgezeichnet im Begriff der Freiheit.

Sind nun in der deistischen Religion der reinen Moral Begriffe und Denkrichtungen, die den Hinneigungen des «Contrat sozial» zu ihr entgegenkommen könnten? Zunächst hat sie rein formal mit dem Sozialvertrag gemeinsam, daß auch sie auf einem überindividuellen Prinzip beruht. Wie dem Sozialvertrag Nützlichkeit schlechthin zugrundelag und nicht, was die einzelnen, sei es selbst die Majorität, für nützlich hielten, so beruht das deistische Bekenntnis auf Einsichtigkeit, 'évidence', schlechthin, auf dem Zeugnis des Gewissens, nicht auf dem, was die Individuen in ihren metaphysischen Spekulationen noch für einsichtig halten mögen.¹⁶ Aber das Prinzip der Einsichtigkeit enthält in sich einen gleichsam moralischen Pragmatismus. Denn wie wir bereits sahen: in Fällen, in denen die reine, uninteressierte Kontemplation nicht ausreicht, um in Grundfragen der Religion zu klaren Ergebnissen zu kommen, wird das moralische

15. Siehe das Kapitel «Le problème du mal et la liberté», Prof. 165 ff.

16. Siehe oben p. 21 ff. (zur Prof.) und p. 42 f. (zum Brief an d'Al.). Vgl. dazu D. Parodi, R. M. M., Mai 1912, p. 310 f. Parodi betont die Verwandtschaft der R.schen Begründung der Metaphysik auf der Moral mit der Kantischen Lösung des metaphysischen Problems.

Bewußtsein zur Entscheidung aufgerufen, das seinen Urteilspruch nach der Seite hin fällt, die seinem Interesse an einer moralisch gerechten und darum tröstlichen Weltordnung am meisten entspricht. Und der letzte Sinn dieser Weltordnung ist nicht die gloria Dei, sondern die ewige Zufriedenheit der gerechten unsterblichen Seele mit sich selber. Es ist zwar nicht so, daß diese Moral eine Technik des Glückes sei und im Hinblick auf ihren Lohn erfolge, wie etwa der staatliche Gehorsam geleistet wird im Hinblick auf die dadurch zu erhaltende politische Freiheit und eigenen Wohlstand. «Je ne dis point que les bons seront récompensés; car quel autre bien peut atteindre un être excellent, que d'exister selon sa nature? Mais je dis qu'ils seront heureux — —» (Prof. 211 f.). Wie Proteus erscheint die Moral in wechselnder Gestalt; zunächst abstoßend und erschreckend, muß man es in Selbstentsagung mit ihr aufnehmen und die Grenzen des eigenen Ich sprengen, um dann ihre Schönheit zu erkennen und ihren Lohn in ihr selber zu finden (Prof. 277 f.). Aber wenn das Glück auch nicht der erste Antrieb der Moral ist, so ist es doch ihr eigentlicher Sinn, um dessentwillen überhaupt die ganze Schöpfung als leib-geistiges Gebilde zum Kampfplatz um die Moral gemacht worden zu sein scheint (Prof. 287 f.). Es stehen sich also im Staate des Sozialvertrages und im moralischen Weltsystem des Deismus zwei Systeme des Glückes gegenüber. Das eine will das Glück organisieren im Bereiche des Sichtbaren, Erreichbaren, bedarf jedoch zur Sicherung seines Bemühens ganz anderer, religiös-moralischer Kräfte. Das andere betrifft das ewige Glück der Seele und ist an den Dingen des Leibes, des Staates desinteressiert. Aber gerade dieser Desinteressiertheit wegen verhält es sich praktisch konservativ. An einem Bunde der beiden Mächte hat zunächst nur der Staat ein aktives Interesse. Aber warum wählt er zum Bundesgenossen den Deismus, der dem Staate gegenüber sich nur konservativ verhält? Denn dieser bloße Konservatismus ist dem politischen Leben, das sich nicht auf Indifferenz, sondern auf Aktivität aufbaut, an sich schon schädlich.¹⁷ Warum wählt er nicht eine Staatsreligion, die in sich politisch stärkende

17. Siehe das Religionskapitel im «Contrat social».

und aufbauende Kräfte birgt? Die Antwort darauf bleibt uns der Staatstheoretiker Rousseau schuldig. Aber wir glauben, die Wünsche und Hoffnungen des Menschen Rousseau zu spüren in dieser Umorientierung des Staates vom Prinzip der bloßen Nützlichkeit hin zur stillschweigenden Anerkennung des Prinzips der Wahrheit. Die beiden Systeme, die Rousseau als endgültige Ausgestaltungen des ‚Bürgerlichen‘ und des ‚Menschlichen‘ im Menschen ansieht, der ins Religiöse gesteigerte Staat und die natürliche Religion des Deismus, sind in einer großen, den Menschen zu seiner Einheit zurückführenden Gesamtschau vereinigt: das ist die *«religion civile»*.

Einen deutlichen Erweis dieser eigentümlichen Richtung des Rousseauschen Denkens und Wünschens gibt ein Vergleich der Funktionen, die dem Gesetz im Genfer Manuskript und in der endgültigen Fassung zugeschrieben werden. Textlich verhält es sich hier ähnlich wie in der Beziehung des Religionskapitels zum zweiten Kapitel des Manuskriptes *«De la société générale du genre humain»*: der Abschnitt, der in der endgültigen Fassung dem Kapitel über das Gesetz¹⁸ als Einleitung dient, findet sich nicht ursprünglich im Manuskript, sondern ist nachträglich auf die Rückseite eines Manuskriptblattes geschrieben worden (C. s. 287), während die grundsätzlichen Abschnitte (C. s. 289 f.) des Manuskriptkapitels *«De la nature des lois et du principe de la justice civile»* in der endgültigen Redaktion fehlen.¹⁹ Im Manuskripte ist ausgeführt, daß das Naturrecht, das die ganze Menschheit angehe, im staatlichen Rechte wurzele. Es sei nichts anderes als die Anwendung der Grundsätze der ‚vertu‘, die ihrerseits im positiven Rechte begründet sei, auf die gesamte Menschheit. Denn die Gesicherheit, die dem Menschen aus der Zugehörigkeit zu einem Staate erwächst, nehme ihm die Furcht davor, daß ihm Übles zugefügt werden könnte, und stärke dadurch die natürliche Neigung, niemandem Leides zu tun. Auf dem Grunde der Staatlichkeit erst könnten die ersten bestimmten Begriffe von Gerech und Ungerech erwachsen; denn das Gesetz sei vor der Gerechtigkeit und nicht um-

18. C. s. Buch 2, Kap. 6.

19. Zum Textkritischen vgl. C. s. 287 Anm. d. Herausgebers.

gekehrt. Daß ein Gesetz ungerecht sei, sei unmöglich nicht deshalb, weil seine Grundlage die Gerechtigkeit sei, sondern „weil es gegen die Natur ist, daß man sich selber schaden will, was ohne Ausnahme gilt“.²⁰ Nun war aber Rousseau ja gerade gescheitert an der Aufgabe, zu zeigen, daß notwendig jeder Einzelwille mit dem Gemeinwillen, d. h. dem Gesetze, konform sei, sei es, daß sein persönliches Wohl tatsächlich nicht im Gemeinwohl liegt, sei es, daß er den Gemeinwillen bloß nicht erkennt. Die Lücke im System des «Contrat social», die die Anrufung der Religion notwendig gemacht hatte, lag darin, daß sich aus dem Prinzip des Utilitarismus die für den Bestand des Staates notwendige Übereinstimmung des Majoritätswillens mit dem Gemeinwillen nicht ergab. Soll also das Staatsgesetz überhaupt noch Gerechtigkeit verkörpern, soll der Gehorsam gegenüber den Gesetzen noch einen moralischen Wert darstellen, dann ist es nicht möglich, daß die moralischen Hilfskräfte, die, wie wir sahen, der Staat zu seinem Bestande nötig hat, ihrerseits wieder die in ihnen zum Ausdruck kommende Gerechtigkeit erst vom Staate erborgten müssen. Darum wird Gott jetzt als Ursprung aller Gerechtigkeit erkannt, entsprechend der «religion civile» selbstverständlich kein partikularer Staatsgott, sondern der Gott des Deismus: «Toute justice vient de Dieu, lui-seul en est la source» (C. s. 64). Aber im Religionskapitel wird es gerade am Deismus gegenüber den antiken Staatskulten getadelt, daß aus ihm den Gesetzen als den Grundlagen des Einzelstaates keine neuen Kräfte und Weihen zuströmen und im Monotheismus als der universalen Religion schlechthin kein Staat seinen besonderen Ursprung begründen kann. Neben dieser universalen und, weil nicht auf dem Gegenseitigkeitsprinzip eines konkreten Gesetzes beruhend, noch unangewandten Gerechtigkeit bedarf es daher des Staates und seiner positiven Gesetze, die diese abstrakte Gerechtigkeit zur Anwendung bringen.

20. C. s. 289: «C'est ainsi que se forment en nous les premières notions distinctes du juste et de l'injuste; car la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi ne peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soit la base, ce qui pourrait n'être pas toujours vrai, mais parce qu'il est contre la nature qu'on veuille se nuire à soi-même, ce qui est sans exception.»

In den Gesetzen kommt also nunmehr Gerechtigkeit zum Ausdruck, nicht weil sie die Grundlage der Gerechtigkeit wären, sondern umgekehrt, weil ihre Grundlage die Gerechtigkeit ist. In dem so gesehenen Verhältnis von Gesetz und Gerechtigkeit wird wiederum die Unentbehrlichkeit der Religion für den Staat deutlich; daneben aber erweist jetzt auch der Staat der Religion seinen Dienst, indem er der von ihr geglaubten, unangewendeten Gerechtigkeit Gottes im Gesetz einen Ort konkreter Anwendung auf Erden sichert; und zu eben einem solchen staatlichen Gesetz wird das Zivilbekenntnis erhoben.²¹ Der Staat wird zum

21. L. Cordier, a. a. O., p. 168, gibt auf Grund einer unzutreffenden Übersetzung des einleitenden Abschnittes zum 6. Kap. im 2. Buche des C.s. eine falsche Interpretation der Stelle: die Volkssouveränität werde durch das Naturrecht (= Vernunftrecht) nicht beschränkt: „Rousseau bedient sich nicht der natürlichen Gesetze des Guten oder Rechten, um die Rechtmäßigkeit der staatlichen Gesetze zu erhärten. Im Gegenteil, die staatlichen Ordnungen bringen die natürlichen, vernünftigen Ordnungen, die von Gott ausgehen, erst zur Geltung, verleihen ihnen eine ‚natürliche Sanktion‘, die menschliche Bestätigung, ohne die sie unverbindlich sind.“ Cordier interpretiert also das in der Endredaktion Gesagte in einem Sinne, der dem weggelassenen Abschnitt des Manuskripts entspräche. Die Stelle des «C.s.», auf die sich diese Behauptung stützt, lautet (C.s. 64): «A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes —. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet». Die Übersetzung Cordiers lautet: „Vom menschlichen Standpunkt aus betrachtet sind die Gesetze der Gerechtigkeit in Ermangelung einer natürlichen (d. h. menschlichen) Bestätigung unter den Menschen völlig unverbindlich (!) und nichtig — —. Es bedarf gewisser Verträge und Gesetze, um die Rechte mit den Pflichten zu vereinbaren und die Gerechtigkeit auf ihr Gebiet zurückzuführen“.

An der Übersetzung ist auszusetzen:

1. «sanction» heißt hier nicht Bestätigung, sondern Vollziehung; das geht aus dem Nachsatz hervor, den Cordier merkwürdigerweise nicht berücksichtigt hat: «— elles (die natürlichen Gesetze) ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui.»

2. Es ist nicht einzusehen, warum «naturelle» mit „menschlich“ übersetzt wird. Denn gerade wegen des Mangels einer natürlichen Vollziehung der Gesetze wird ihre menschliche Vollziehung notwendig: «Il faut donc — — — etc.

3. «vaines» heißt entsprechend der Bedeutung von sanction ‚nichtig‘ im Sinne von ‚unwirksam‘, nicht aber „völlig unverbindlich“.

Vollstrecker des göttlichen Willens auf Erden! Damit ist aber der ursprüngliche Boden des «Contrat social» völlig verlassen. Seine erste Absicht war, die Einheit jedes Einzelinteresses mit dem Gemeinwillen als notwendig zu zeigen. Als das nicht gelang, mußte die Religion zu Hilfe gerufen werden. Indem das Zugeständnis gemacht wurde, daß die Staatsreligion der Deismus sein sollte, wurde ein völlig anderes Prinzip, das der Wahrheit, anerkannt. Es wurde wieder so etwas wie ein Menschenrecht konzedierte, zwar nicht im Sinne der angelsächsischen und späteren französischen Rechteerklärungen als Summe von Individualrechten, sondern als Anerkennung der vom Menschen schlechthin getragenen, dem Staate ursprünglich fremden ‚conscience‘. Zuletzt wurde noch ein weiterer Schritt getan, indem es schließlich als eine besondere Weihe der Gesetze überhaupt galt, der göttlichen Gerechtigkeit durch staatlichen Zwang zur Beobachtung von Recht und Pflicht zu dienen.²²

4. Die «Lettre à Beaumont», die noch im Erscheinungsjahr des «Emile» und des «Contrat social» verfaßte Verteidigungs-

4. «objet» heißt Gegenstand, nicht „Gebiet“. Die menschlichen Gesetze sollen die Gerechtigkeit nicht auf ihr „Gebiet“, d. h. doch auf ihren Ursprung, zurückführen, sondern sie auf ‚Objekte‘ anwendbar machen. Ein unverbindliches Gesetz, dazu Naturgesetz, wäre eine *contradictio in adiecto*.

22. Der betreffende Abschnitt aus dem 6. Kap. des 2. Buches lautet (C.s. 64): «Ce qui est bien et conforme à l'ordre est tel par la nature des choses et indépendamment des conventions humaines. Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice, pour être admise entre nous, doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet — —». Die Niederschrift dieses Abschnittes liegt wahrscheinlich zeitlich später als die des Entwurfs zum Religionskapitel; denn dieser befindet sich auf den Rückseiten der Blätter 46—51 (C.s. 294 Anm. b. d. Herausg.), während jener Abschnitt auf der Kehrseite von Bl. 63 des Manuskriptes steht (C.s. 287 Anm. a. d. Herausg.).

schrift der «Profession de foi», hält die Gesamtvision der in einem Systeme vereinigten Ideale ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘ fest. Nachdem Rousseau in einer kurzen Darlegung seiner Anthropologie die Entwicklung der Menschheit von ihrem Schöpfungszustand der Unschuld bis zur Verfallenheit an die Leidenschaft geschildert hat, wird es als Aufgabe einer wahren Politik bezeichnet, den zerstörenden Kampf der Interessen gegeneinander zu beheben und die Einzelwillen zur Übereinstimmung miteinander zu bringen (L. B. XI, 17 ff.). Ganz wie im ursprünglichen «Contrat social» wird das Motiv zur Einordnung in die politische Gesamtheit im persönlichen Vorteil gesehen: «Nul ne veut le bien du public que quand il s'accorde avec le sien» (L. B. XI, 19). Andererseits aber wird das politische Problem wesentlich als ein pädagogisches Problem gesehen, bei dem es sich darum handele, die Kluft zwischen Reden und Tun, Scheinen und Sein, in der das Hauptübel der Zivilisation erblickt wird, aufzuheben (L. B. XI, 60 ff.). Es handelt sich hier in der Verteidigungsschrift der «Profession de foi» natürlich nicht um patriotische Erziehung im antiken Sinne, sondern um die ‚negative‘ Methode des «Emile» (vgl. L. B. XI, 30), die in der Religion des Menschen gipfelt. Und mit noch stärkerer Formulierung und bewußterer Pointierung als im Religionskapitel des Manuskriptes, das als Programm aufstellte „die Vorteile der Religion des Menschen mit der des Bürgers zu vereinen“ (C.s. 300), bekennt jetzt Rousseau: «Il paraît — — certain, je l'avoue, que si l'homme est fait pour la société, la religion la plus vraie est aussi la plus sociale et la plus humaine; car Dieu veut que nous soyons tels qu'il nous a faits — — —. — il est à présumer que ce qui est le plus utile aux créatures est le plus agréable aux Créateur» (L. B. XI, 65, 73). Deutlich wird an den Formulierungen «il paraît certain» und «il est à présumer» ersichtlich, wie sehr diese Gesamtvision als Bekenntnis aufzufassen ist. Sie beruht auf Glauben und nicht auf logischer Beweisführung. Als aber in den «Lettres de la campagne» nicht nur die Theologie der «Profession de foi», sondern gerade das Religionskapitel des «Contrat social» angegriffen wurde, sah sich Rousseau genötigt, in der Verteidigung die Rationalität und innere Geschlossenheit seines religiös-staatlichen Systems darzutun. Dieser Versuch

mußte notwendig scheitern und als Folge seines Mißlingens das Wiederauseinanderbrechen jener Elemente herbeiführen, die wohl für eine gläubige Sehnsucht, nicht aber für die nüchterne Berechnung der Vernunft vereinbar waren.

In der entsprechenden Stelle der «Lettres de la montagne» (1764) beginnt Rousseau seine Argumentation, indem er sich gegen den Vorwurf wendet, daß er die Schädlichkeit des Christentums für die Gesellschaft behauptet habe (1. L. M. XII, 31 ff.). Denn das Wort ‚Gesellschaft‘ sei vieldeutig. Man müsse unterscheiden zwischen der Gesellschaft eines besonderen Staates und der Menschheitsgesellschaft. Was er behauptet habe, sei nur die Schädlichkeit des Christentums für den Staat, nicht für die Menschheit. Im Gegenteil, das Christentum sei in gewisser Weise zu sozial, indem es durch seine Hoffnung auf das jenseitige Reich schlechthin alle Menschen zu Brüdern mache. Deshalb könne es auch nie Bestandteil der Konstitution eines Staates werden. Andererseits seien aber auch die Nationalreligionen abzulehnen, denn sie seien schädlich für die Menschheit als ganze und in gewisser Weise auch für den Einzelstaat. Was soll der weise Gesetzgeber in dieser Alternative tun? Die so gezeichnete Situation ist genau der im achten Kapitel des «Contrat social» gezeichneten entsprechend. Entscheidend anders aber ist die Art ihrer Auflösung durch die Zivilreligion. Im «Contrat social» galt es, sich zu entscheiden für eine dieser beiden Möglichkeiten. Man wies die Nationalreligionen zurück und wählte das ‚wahre Christentum‘ unter dem Kriterium der ‚Wahrheit‘. Jetzt jedoch werden unter Zurückweisung beider Möglichkeiten zwei neue Wege gewiesen: entweder das Christentum zu dulden, aber nicht in die Konstitution des Staates eingehen zu lassen, oder aber durch das Gesetz eine reine Zivilreligion aufzurichten, die in sich schließt „die Grunddogmen jeder guten Religion, alle der Gesellschaft, sei sie universal oder partikular, wahrhaft nützlichen Dogmen“ (1. L. M. XII, 35). Christentum und die deistische Religion des Zivilbekenntnisses werden also jetzt im Gegensatz zum «Contrat social» scharf voneinander unterschieden, insofern für den Einzelstaat schädliche Tendenzen nur dem Christentum zugesprochen werden, die Zivilreligion aber alle Vorteile sowohl für die

allgemeine wie für die besondere Gesellschaft in sich vereine. Der Begriff der Zivilreligion im «Contrat social» enthielt in sich die Spannung der beiden Motive ‚Nützlichkeit‘ und ‚Wahrheit‘, der beiden Gegenformen ‚Bürger‘ und ‚Mensch‘, und war darum zum umspannenden Begriff Rousseau’schen Denkens überhaupt geworden. In den «Lettres de la montagne» wird aus dem Begriff die Spannung herausgelöst, indem er eindeutig auf die Formel ‚Nützlichkeit‘ gebracht wird. Von einer konsequenten, partikularen Staatsreligion hebt ihn lediglich noch ab, daß er die Nützlichkeit für den Einzelstaat mit der für die Menschheit verbindet. Wie diese Verbindung allerdings zustande gebracht werden soll, bleibt offen. Immer mehr bricht das kunstvolle Gefüge auseinander. In einer Anmerkung zum Text wird dann der letzte Schritt vollzogen, Patriotismus und Humanität wieder als zwei sich ausschließende Tugenden entgegengesetzt: «Le patriotisme et l’humanité sont deux vertus incompatibles —. Le législateur qui les voudra toutes-deux n’obtiendra ni l’une ni l’autre — —. On ne peut donner deux objets à la même passion» (1. L. M. XII, 36 Anm. 9).

In den beiden folgenden Verfassungsschriften «Projet de constitution pour la Corse» (1765) und «Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée» (1771—72) ist denn auch von einer Zivilreligion im Sinne des achten Kapitels nichts mehr zu spüren. Zwar kennt auch der Verfassungsentwurf für Korsika einen Zivileid. Der feierliche Akt der allgemeinen Eidesleistung geht sogar unter gewissen religiösen Formen und Formeln vor sich.²³ So wird der Eid geleistet „im Namen des allmächtigen Gottes und auf die heiligen Evangelien“ und wird wie ein Gebet geschlossen mit dem kirchlichen „Amen“. Auch wird die Hilfe Gottes für dieses Leben und seine Barmherzigkeit für die Seele erfleht. Aber dennoch, eine eigentlich konstitutive und staaterhaltende Rolle wird der Religion für die korsische Verfassung nicht zugeschrieben. Zunächst rein äußerlich: die Zeit, die für kirchliche Zeremonien und Feste beansprucht wird, soll zugunsten patriotischer Feier-

23. Streckeisen-Moultou, p. 116 f.

lichkeiten soweit wie irgend möglich beschränkt werden.²⁴ Darüber hinaus aber sind grundsätzlich andere Kräfte aufgerufen, um die Aufgabe zu erfüllen, die bisher der Zivilreligion zugeschrieben wurden: «Les grands mobiles, bien examinés, qui font agir les hommes, se réduisent à deux, la volupté et la vanité — — la vanité est le fruit de l'opinion, elle en naît et s'en nourrit».²⁵ Die dem Staate nützliche Form der Eitelkeit ist der Ehrgeiz; denn er richtet sich auf wirklich schätzenswerte Güter, während die bloße Eitelkeit auf Nichtigkeiten ausgeht. Für den Ehrgeiz kommt es darauf an, „die Augen einer Nation zu faszinieren“.²⁶ Man erinnert sich an die frühere Formulierung, daß das Wesen des in der Gesellschaft lebenden Menschen darin bestehe, „außer sich zu leben“, während der eigentliche Mensch aber aus sich selbst heraus lebe.²⁷ Der Verfassungsentwurf für Korsika führt uns zurück zu jener ersten Phase in der Entwicklung der Rousseau'schen Philosophie, wo noch die Ideale ‚Mensch‘ und ‚Bürger‘ völlig auseinanderbrachen, wo noch nicht der Versuch des «Contrat social» gemacht war, den Staat vom einzelnen her als Nützlichkeitsinstitut zu begründen, und dadurch den Widerspruch ihrer beiderseitigen Interessen aufzuheben. So ist im Verfassungsentwurf weder von einem Sozialvertrag, noch von den Verpflichtungen des Staates den einzelnen gegenüber die Rede. Am Anfang des korsischen Staates steht nicht ein Vertrag auf Gegenseitigkeit aller mit allen, sondern jene Eidesleistung, durch die sich jeder rückhaltlos der korsischen Nation hingibt.²⁸

24. ebenda, p. 118.

25. ebenda, p. 109.

26. ebenda, p. 109.

27. D. o. i. I, 144; vgl. oben p. 48.

28. Streckeisen-Moulou, p. 116 f.: «Toute la nation corse se réunira par un serment solennel en un corps politique — —. Formule du serment prononcé sous le ciel, et la main sur la Bible: Au nom de Dieu tout-puissant et sur les saintes Evangiles, par un serment sacré et irrévocable, je m'unis de corps, de biens, de volonté et de toute ma puissance à la nation corse pour lui appartenir, en toute propriété, moi et tout ce qui dépend de moi. Je jure de vivre et de mourir pour elle, d'observer toutes ses lois et d'obéir à ses chefs et magistrats légitimes en tout ce qui sera conforme aux lois. Ainsi Dieu me soit en aide en cette vie et fasse miséri-

Diese Ablösung des Sozialvertrags und der Religion durch nationale Leidenschaft ist in den *«Considérations sur le gouvernement de Pologne»* womöglich noch schärfer ausgesprochen. Vaterlandsliebe soll die Bürger zu freudigem Gesetzesgehorsam bringen und nicht das „Interesse“ (ergänze: des Sozialvertrages!) noch die „Pflicht“ (ergänze: der Religion!). Solcher Patriotismus ist „eine Kraft, die sie aus Geschmack und Leidenschaft tun läßt, was man niemals einigermaßen gut tut, wenn man es nur aus Pflicht und Interesse tut“ (G. P. II, 194). Um solche Leidenschaft zu ermöglichen, muß man den Seelen eine „nationale Physiognomie“ geben, „die sie von anderen Völkern unterscheiden wird, die sie hindern wird, sich zu verschmelzen, sich zu gefallen, sich mit ihnen zu verbinden“ (G. P. II, 194). Diese Aufgabe hat dann eine Erziehung in strengstem, antipatriotischem Sinne zu erfüllen. Die Antike, das Ideal des ersten Discours, wird auch in dieser letzten politischen Schrift Rousseaus beschworen (G. P. II, 194 f.). Moses, Lykurg und Numa sollen die Ahnen des polnischen Staates sein (G. P. II, 190). Denn die Polen seien dasjenige von allen modernen Völkern, das von dem Geist der Antike am wenigsten entfernt sei (G. P. II, 191, 202). Aber die großen Völker des alten Europa müssen auf dieses Ideal des absoluten Patriotismus für immer verzichten: *«Il n'y a plus aujourd'hui de Français, d'Allemands, d'Espagnoles, d'Anglais même, quoiqu'on en dise; il n'y a que des Européens»* (G. P. II, 193). Nicht das System des *«Contrat social»* nicht die *religion civile* empfiehlt er den Polen und Korsen, ausgelöscht sind die Hoffnungen, die jene Synthese hervorgetrieben hatten. Die unverbrauchten Randvölker mögen immerhin sehen, was sie noch an antikem Bürgergeist in sich erwecken können. Wo Rousseau von den europäischen Großvölkern redet, findet er nur noch einen Ton der Resignation. Die alte Frage bleibt bestehen: wie sind sie von der Krankheit an der Zivilisation zu erlösen?

corde à mon âme. Vivent à jamais la liberté, la justice et la République des Corses. Amen. Et tous, tenant la main droite élevée, répondront: Amen.» Im Unterschied zu dieser den Staat begründenden Eidesleistung ist für den bürgerlichen Bekenntniseid des 8. Kap. des C.s. die Existenz des im Sozialvertrag bereits errichteten Staates vorausgesetzt.

So klingen in den letzten politischen Schriften Rousseaus von neuem die Motive und Fragen an, die schon der Ausgangspunkt seiner ersten Discours waren. Der große Versuch einer Synthese der heterogenen Elemente in der Zeit des «Emile» und des «Contrat social», gipfelnd im Begriff der Zivilreligion, hatte sich in seinem logischen Gefüge nicht als widerstandskräftig erwiesen. Das Problem, um das Rousseau sein Leben lang gerungen hat, bleibt zuletzt ungelöst. Der die gegenstrebigen Hoffnungen und Wünsche seiner Kulturverneinung und Vollkommenheitssehnsucht umspannende Begriff der ‚religion civile‘ ruht nicht auf dem soliden Fundament eines geschlossenen gedanklichen Gefüges. Er war wie eine plötzliche Hoffnung aus der nie ruhenden dialektischen Bewegung seiner um die Pole Mensch und Bürger keisenden Theorien als erlösende Möglichkeit aufgetaucht. Aber die Bannkraft der ‚religion civile‘ war nicht stark genug, die Bewegung zur Erstarrung zu bringen. Der Pendelschlag der Dialektik ging weiter, ungehemmter, ungezügelter als zuvor, sich schließlich überschlagend und den Menschen Rousseau vernichtend. Während seine letzten politischen Hoffnungen wieder dem antiken Bürger galten, wurde er selbst mehr und mehr ein Opfer seiner Dämonen, die ihn in seine eigensten, innersten Abgründe und Dunkelheiten hinabzerrten. Gehetzt und gepeitscht von den Ängsten des Verfolgungswahnes endet er in den verzweifelten Träumereien des einsamen Spaziergängers.

V.

Wir haben die Kurve dieser Gedanken um das Problem Mensch—Bürger sich aus ihrer inneren Dynamik her entwickeln sehen, aufsteigend von den Grundbegriffen der beiden ersten Discours bis zum Gipfel der Synthese im Begriff der ‚religion civile‘ und wieder abfallend in ein dunkles Ende hinein. In welcher Beziehung stehen nun diese Gedanken zu den Taten der Revolution? Irgendein von vornherein notwendiger Bezug scheint hier zu herrschen. Denn wie oft man die Frage gestellt hat, und wie oft sie verschieden beantwortet worden ist, sie drängt sich immer wieder in den Vordergrund. Rousseau und die Revolution scheinen nur auseinander begriffen werden zu können, sei es in Entgegensetzung oder Übereinstimmung. Durch ihr Verhältnis zueinander weisen sie sich gegenseitig ihren historischen Ort an.

Seit der epochemachenden Untersuchung Jellineks über die Erklärung der Menschenrechte wird wohl kaum noch ein Zweifel daran bestehen können, daß die liberale, die Grundrechte des Individuums abgrenzende «Déclaration des droits de l'homme» nichts zu tun hat mit dem «Contrat social», der keinerlei Reservatrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat anerkennt.¹ Man wird von vornherein eher geneigt sein, eine Ver-

1. Jellinek, a. a. O. p. 5—8. Zu demselben Resultat führen die Untersuchungen Gierkes. G. zeigt die doppelte Entwicklungslinie des Begriffs vom Staatsvertrag, als Idee des Herrschaftsvertrages zum Absolutismus von Hobbes, als Idee des Gesellschaftsvertrages zum demokratisch-liberalen System Lockes hinführend. Er sieht die revolutionäre Tat Rousseaus darin, daß er einerseits den Gedanken des Herrschaftsvertrages zwischen Souverän und Untertanen als mit dem Begriff der Freiheit unvereinbar zurückweist, aber andererseits den zur alleinigen Grundlage des Staates gewordenen Gesellschaftsvertrag mit absolutistischem Inhalt füllt, so daß nicht mehr wie bei Locke von unantastbaren Rechten des Individuums gegenüber dem Staate die Rede ist, sondern nur mehr von einer «aliénation totale» (a. a. O. p. 115 ff.).

wandtschaft zwischen Rousseau und der Ära des Konventes und des Comité du salut public festzustellen, namentlich, wo sich der Konvent durch die Überführung der Gebeine Rousseaus ins Pantheon und Robespierre durch seine Pilgerfahrt zum Grabe Rousseaus öffentlich zu ihm bekannt haben. Aber dennoch, so ganz unrecht scheint Janet, gegen den sich in erster Linie die Ausführungen richten, nicht zu haben, wenn er betont, daß die Perioden Robespierres und Rousseaus nichts miteinander gemein hätten.² Er beruft sich hierbei freilich nicht auf den «Contrat social», sondern auf den Enzyklopädieartikel «De l'économie politique». Hier liegt das ganze Problem. Wenn man vom Verhältnis Rousseaus zur Französischen Revolution spricht, welchen Rousseau meint man dann eigentlich? Um zu einem richtigen Urteil über ihr Verhältnis zueinander zu gelangen, genügt es nicht, eine der so grundverschiedenen Perioden der Revolution mit einer der Perioden der Rousseau'schen Philosophie zu vergleichen, die ja bereits in sich selber die mannigfaltigsten Spannungen und Gegensätze birgt und sich von Stufe zu Stufe in dauernder Bewegung weiter entwickelt hat. Es gibt zwei Wege des Vergleichs: der eine wäre, in genauen biographischen Untersuchungen festzustellen, wie weit eine Beschäftigung mit Rousseau auf die Sprache, das Denken und die Aktionen der führenden Revolutionäre von Mirabeau bis Robespierre eingewirkt hat;³ die andere Möglichkeit wäre, in der Erkenntnis, daß weder Rousseau noch die Revolution statische Größen sind, sondern Entwicklungen darstellen, den

2. Janet, a. a. O. Bd. II p. 456 ff.

3. In dieser Richtung geht die Untersuchung von E. Champion: J.-J. Rousseau et la révolution française, Paris 1909. Es wird gezeigt, daß sich alle Parteien der Revolution auf Rousseau berufen haben, aber keines der politischen Geschehnisse zwischen der Erklärung der Menschenrechte und dem Terreur auf eine direkte, konkrete Forderung Rousseaus sich gründen kann. Es ist sicher richtig, wenn gesagt wird, daß sich sein Einfluß weniger in bestimmten legislatorischen Ereignissen zeigt, als in der Erzeugung einer allgemeinen Stimmung von demokratischem und moralischem Enthusiasmus. — Masson weist nach, daß speziell in der Religionsfrage von direktem Einfluß Rousseaus auf die Revolution nur bei Robespierre die Rede sein kann (Rousseau et la restauration religieuse, Paris 1916, p. 238 f.).

Gesamtprozeß ‚Rousseau‘ mit dem Gesamtprozeß ‚Französische Revolution‘ zu vergleichen. Unabhängig von der Frage der historisch-psychologischen Einwirkung Rousseaus auf die Männer der Revolution käme man dann zu einem Vergleich der beiden Phänomene als objektiver Gestaltungen überhaupt. Ein solches Vorgehen trüge noch einer anderen Tatsache Rechnung: daß nämlich letzten Endes die geheimsten und ursprünglichsten Kräfte, die zwischen Menschen und Zeitaltern hin- und hergehen, dem beobachtenden Blick nicht zugänglich sind. Was dem erklärenden Verstande allein faßbar ist, sind die objektiven Gestaltungen, die die im Dunkeln, Irrationalen wirkenden geschichtlichen Kräfte aus sich hervorgetrieben und in die Helle des Tages gesetzt haben. Es kann sich ganz unabhängig von der horizontalen, kausalen Verknüpfung zweier historischer Phänomene eine Kongruenz ihrer inneren Struktur erweisen, weil beider vertikale Beziehung dieselbe ist, weil beide, wenn auch in dem verschiedenen Material philosophischer Begriffe und staatlicher Gesetze, Ausprägung derselben menschlichen Haltung sind.

So sei an Hand der Fragestellung, unter der wir die Entwicklung Rousseaus betrachteten, der Verlauf der Revolution von der Assenblée nationale bis zum Ende des Terreur verfolgt. Es handelt sich also nicht darum, zu neuen Einzelerkenntnissen in der Frage zu gelangen, wie sich das Verhältnis von Staat und Kirche in der Revolution gestaltet hat. Auch kann die Fülle der hier ruhenden Probleme nicht sichtbar gemacht werden. Nur die bekannte legislatorische Entwicklung des Verhältnisses soll in ihren Hauptzügen herausgearbeitet und unter dem speziellen Gesichtspunkt der Rousseau'schen Fragestellung beurteilt werden. So wird diese Untersuchung nicht zu einer Präzisierung des Bildes der Französischen Revolution, isoliert gesehen, beitragen. Jedoch wird sich die innere Gestalt des geistig-politischen Gesamtereignisses Rousseau-Revolution in einigen Zügen klären können. Als Material dienen in erster Linie die das Verhältnis von Staat und Religion betreffenden Revolutionsdekrete.⁴

4. Enthalten in: Collection complète des lois de 1788—1824, par Duvergier, Paris 1824 ff.

Der zehnte Artikel der Erklärung der Menschenrechte erkennt die Meinungs- und Religionsfreiheit des Bürgers an. Die Grenze dieser Freiheit ist die «*ordre établi par la loi*». Mirabeau und seinen Freunden war es nicht gelungen, eine Formulierung absoluter Religions- und Kultfreiheit durchzusetzen. Die von dem protestantischen Pfarrer Rabaud de Saint-Etienne vorgeschlagene Fassung des Religionsartikels, auf völlige Kultfreiheit hinzielend, lautete: «*Tout homme est né libre dans ses opinions; tout citoyen a le droit de professer librement son culte et nul ne peut être inquiété à cause de sa religion.*»⁵ Die statt dessen auf Betreibung der hohen Geistlichkeit durchgesetzte Formel lautet: «*Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.*»⁶ Durch diese Einschränkung der Religionsfreiheit durch die vom Gesetz aufgerichtete Ordnung hielt sich die Geistlichkeit für die Zukunft die Möglichkeit offen, eventuell den römischen Katholizismus wieder zur privilegierten Staatsreligion zu machen, ohne mit den Menschenrechten in Widerspruch zu geraten. Dieser Versuch wurde bereits ein halbes Jahr später unternommen. Daran daß er scheitert, wird deutlich, daß der Staat trotz der nicht radikal liberalen Formulierung des Religionsartikels in der Erklärung der Menschenrechte sein praktisches Verhalten der Religion gegenüber zunächst in rein liberalem Sinne gestaltet. An der Art, wie er scheitert, wird deutlich, daß die religiöse Neutralität des Staates keine Religionsfeindschaft ist. Der Antrag, von dem die Rede ist und gegen den sich am 12. 4. 1790 De Menon in einer Rede über Religionsfreiheit wandte, lautete folgendermaßen: «*La religion catholique, apostolique et romaine est et demeure pour toujours la religion de la nation, et son culte sera le seul public et autorisé.*»⁷ Der Antrag wurde abgelehnt, aber diese Ablehnung gestaltete sich zu einer großen religiösen Kundgebung der Versammlung.⁸ De Menon selber hatte in seiner Rede die

5. Procès-verbal de l'Assemblée nationale, Bd. 3, 23. 8. 89, p. 14.

6. Zur Diskussion über Religionsfreiheit in der Assemblée nationale vgl. Rees, a. a. O., p. 135 ff.

7. Procès verbal, Bd. XVII.

8. Vgl. Mathiez, a. a. O., p. 89 ff.

Intoleranz gerade von den Grundsätzen der wahren Religion aus unter Berufung auf den Willen Christi bekämpft. Bei aller liberalen Bewahrung der absoluten Religionsfreiheit bekennen sich die Mitglieder der Assemblée nationale doch zur Religion, selbst zum Katholizismus. So war ja auch schon die Rechteerklärung selber verkündet worden «en présence et sous les auspices de l'Etre Suprême». Jedoch die Anrufung des „höchsten Wesens“ findet sich nicht in dem eigentlichen Gesetzeswerk der Rechteerklärung, sondern in der Präambel dazu, und ist als solche ein Glaubensbekenntnis der Mitglieder der Assemblée nationale, aber nicht ein alle Bürger verpflichtendes Staatsdogma, wie es etwa die Menschenrechte sind, die ihrerseits die absolute Freiheit der Religion, ihre Unabhängigkeit vom Staate zum Gesetz erheben.

Seinen besonderen Charakter erhält das Problem Staat und Religion für die Französische Revolution dadurch, daß es zunächst nur auf die konkreten Fragen des Verhältnisses zur katholischen Kirche ankommt. Der französische Staat hatte es bei der völlig unbedeutenden Zahl der Protestanten nicht mit mehreren Konfessionen zu tun, zwischen denen er zum Hüter der Toleranz hätte werden können. Rousseau hatte es im Hinblick auf den Katholizismus als einen unhaltbaren Zustand bezeichnet, daß ein Mensch zwei politischen Organisationen, zwei Vaterländern angehöre, dem Staate und der Kirche. Diesen Dualismus mußte die Revolution gerade ihrer liberalen Grundsätze wegen aufheben. Ihr Kampf galt daher der selbständigen, juristisch-politischen Organisation der Kirche. Die Duldsamkeit gegenüber dem religiösen Dogma glaubte man dabei wahren zu können. Diese Meinung schien bestätigt zu werden durch den friedlichen Verlauf des Enteignungsprozesses der Kirche. In der patriotischen Begeisterung der Nacht vom 4. August wird auch der kirchliche Zehnte für rückkaufbar erklärt. Am 11. August spricht im Namen der Kirche der Erzbischof von Paris den endgültigen Verzicht aus: «Au nom de mes confrères et de tous les membres du clergé qui appartiennent à cette auguste assemblée, nous remettons toutes les dimes ecclésiastiques entre les mains d'une nation juste et généreuse».⁹ Am

9. Zitat aus Chénon, a. a. O., p. 501.

2. November 1789 endlich werden alle Kirchengüter zur Verfügung der Nation gestellt. Selbst der Jesuit Barruel, später leidenschaftlicher Kämpfer gegen die Revolution, beurteilt in seinem «*Journal ecclésiastique*» dieses Gesetz durchaus nicht ablehnend; denn noch waren keine Eingriffe in das Dogma erfolgt.¹⁰ Aber die Aufhebung der finanziellen Selbständigkeit der Kirche konnte nur der Auftakt sein zur Aufhebung ihrer juristischen Autonomie. Das geschah in der «*Constitution civile du clergé*» vom 12. Juli 1790.¹¹

Der erste Hauptabschnitt der *Constitution civile* löst die französische Kirche von Rom los. Es wird den französischen Klerikern förmlich untersagt, einem ausländischem Bischof oder seinem Gesandten zu gehorchen. Damit kommt die fast 400-jährige Entwicklung des Gallikanismus zu einem Abschluß. Die französische Kirche ist nationalisiert. Daneben ist es nicht mehr als eine schöne Geste, wenn der Artikel 4 des ersten Abschnittes die Einheit des Glaubens mit Rom nicht angetastet wissen will. Wie man durch die Gallikanisierung des Katholizismus die Kirche der Nation anpaßte, so sollte auch die innere territoriale Gliederung dieser neuen Kirche der politischen Organisation des neuen Frankreich parallel sein; nach einheitlichem Schema sollte jedem Departement ein Bistum entsprechen. So unmöglich, vom kanonischen Recht aus gesehen, die Entthronung des Papstes durch politische Gewalt ist, so unmöglich war die willkürliche Änderung oder Aufhebung von Bistümern. Es war der direkte Übergriff der weltlichen in die geistliche Gewalt. Denn die Konsekration der Bischöfe verleiht nach kanonischem Recht nicht eine allgemeine Richter- und Hirtengewalt, abgesehen von einem bestimmten Wirkungskreis, auf dem diese Autorität gilt. Sie wird legitim ausgeübt immer nur je für die und die Diözese, die in ihrem territorialem Umfang genau bestimmt ist. Niemand als die legitime höchste kirchliche Autorität kann rechtmäßig diesen territorialen Bezirk erweitern oder einengen.

Der Staat beansprucht in der *Constitution civile* nicht nur das Recht, die kirchliche Autorität in ihrem Wirkungskreis zu

10. *Journal ecclésiastique*, Dez. 1789, p. 401 f.

11. Vollständig abgedruckt in: *Collection ecclésiastique*, Bd. I, p. 1-150.

beschränken. Er will sie selbst in ihrem Wesen umgestalten, indem er dem katholischen Prinzip der religiösen Wahrheits-tradition, der theokratischen Monarchie, die Demokratie im Raume der Kirche entgegensetzt; und zwar keine christliche Gemeindeherrschaft sondern politische Demokratie als Herrschaft des Staates über die Religion. Bischof und Pfarrer werden nach dem Grundsatz der Majorität von den politischen Versammlungen der Departements und Distrikte, in denen auch Nichtkatholiken Stimmrecht haben, gewählt. Wenn der Erzbischof dem gewählten Kandidaten die Weihe versagt, kann er sich der Reihe der Altersstufe nach allen Amtsbrüdern seiner Diözese vorstellen und die Konsekration erbitten. Wird sie ihm auch hier verweigert, so findet Appell statt an das weltliche Gericht, das dann irgendeinen Bischof einer anderen Diözese auffordert, den kanonischen Akt zu vollziehen.

Endlich wird in der Zivilverfassung noch die vollkommene materielle Abhängigkeit des Klerus vom Staate durch Wiederholung des Dekretes vom 2. November, das die Kirchengüter zur Verfügung der Nation stellte, ausgesprochen. Die Kirchendiener sind fortan besoldete Staatsbeamte. So stellt überall der Revolutionsstaat der alten kirchlichen Tradition sein eigenes Prinzip entgegen: dem Universalismus den Nationalismus, der Monarchie die Demokratie, dem kanonischen Recht das staatliche Recht, der materiellen Selbständigkeit der Kirche das Enteignungsrecht des Staates. Die Zivilverfassung des Klerus war also viel mehr als eine bloß äußere Umorganisation der Kirche. Papst Pius VI. hatte durchaus recht, wenn er in der Bulle vom 10. März 1791 feststellte: «*Conventus iste nationalis potestatem sibi ecclesiae arrogavit, dum tot ac tanta constituerat, quae cum dogmati, tum ecclesiasticae disciplinae adversantur — — — intellegunt, nil aliud ab ea (constitutione) spectari atque agi quam ut aboleretur catholica religio*».¹² Dem Text der «*Constitution civile*» selber zufolge soll allerdings das Reformwerk durchaus im Einklang stehen mit den Prinzipien der Menschenrechte. Seine Präambel wird eingeleitet durch den Wortlaut

12. Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800; publiés par A. Theiner, Paris 1857/8, Bd. I, p. 37.

der «Déclaration des droits de l'homme». An zweiter Stelle der Präambel steht dann freilich ein Beschluß vom 23. September 1789, der in sich schon das Prinzip der Intoleranz gegenüber einer freien selbständigen Rechtsorganisation der Kirche enthält: «Tous les pouvoirs émanent essentiellement de la nation et ne peuvent émaner que d'elle». Zwar glaubt der Staat in dieser Zeit der Constitution civile noch, religiös neutral zu sein. Aber durch den politischen Kampf gegen den das royalistische Prinzip verteidigenden römischen Stuhl sieht sich die Revolution auf eine Bahn getrieben, die sie immer mehr dahin führt, gegenüber dem religiösen Absolutheitsanspruch ihrer politischen Gegner nicht nur negativ das Prinzip der religiösen Toleranz aufzurichten, sondern positiv ein eigenes Bekenntnis herauszustellen. Das wurde erleichtert durch die nach der päpstlichen Bulle vom 10. März 1791 erfolgte Spaltung der französischen Geistlichkeit in eine romtreue und revolutionstreue Priesterschaft, in ‚prêtres jureurs‘ und ‚nonjureurs‘. Am 17. Brumaire 02 erklärte Gobel, konstitutioneller Bischof von Paris, vor dem Konvent: «Aujourd'hui qu'il ne doit plus y avoir d'autre culte public et national que celui de la liberté et de la sainte Égalité, je viens vous déclarer hautement que je renonce à exercer mes fonctions de ministre du culte catholique. Les citoyens mes vicaires ici-présents se réunissent à moi. En conséquence, nous vous remettons tous nos titres.»¹³ Der Vorsitzende Laloï antwortete: «L'Etre suprême ne veut d'autre culte que celui de la raison; il n'en prescrit pas d'autre et ce sera désormais la religion nationale».¹⁴ Drei Tage später fand dann die Eröffnung des neuen Nationalkultes, des «culte de la raison» statt.

Sehr deutlich läßt sich diese Entwicklung verfolgen an der Stellungnahme der Revolution zu den Mönchsorden. Am 12. Februar 1790 wird gemäß den Prinzipien der Religionsfreiheit und der religiösen Neutralität des Staates ein Dekret erlassen, das den Mönchsgelübden die Bestätigung und den Schutz durch das bürgerliche Recht, den sie bisher genossen hatten, nimmt. Den Bestand der Orden und die Bindungskraft der Mönchsgelübde,

13. Zitat bei Chénon, a. a. O., p. 516 f.

14. Zitat ebenda, p. 517.

die ihnen ohne staatliche Bestätigung innewohnt, läßt man unangetastet. Am 17. August 1792 wird die Schließung der Klöster beschlossen, am 18. August 1793 erfolgt die Auflösung aller Orden; das Mönchskleid wird verboten. Entsprechend der Errichtung des Staatskultes wird am 5. Frimaire 02 ein Dekret erlassen über Schließung sämtlicher Kirchen, und zwar aller Religionen. Der Kult der ‚raison‘ verwandelt sich dann unter Robespierre in einen Kult des ‚Etre suprême‘, der am 18. Floreal 02 (7. Mai 1794) gesetzlich zur Staatsreligion erhoben wird.

Das Ende des Terreur bringt einen völligen Umschwung in der Religionspolitik. Zunächst wird am 21. Februar 1795 die Trennung von Staat und Kirche und damit die Abschaffung der Constitution civile und des ‚culte de l'Etre suprême‘ verordnet. Der Katholizismus konnte wieder Fuß fassen. Napoleon führte schließlich die Entwicklung durch sein von rein politischen Erwägungen bestimmtes, undoktrinäres Konkordat mit Pius VII. zu Ende.

So stellt sich uns von der Erklärung der Menschenrechte bis zum Kult des höchsten Wesens eine Entwicklung zwischen zwei völlig verschiedenen Prinzipien dar. Die Revolution beginnt mit einer liberalen Lösung des Verhältnisses von Staat und Religion und endet beim Staat als Kirche. Diese Entwicklung ist völlig analog den Wandlungen Rousseaus von seinem „Brief an Voltaire“ bis zum «Contrat social». Und wie die ‚religion civile‘ des «Contrat social» logisch unhaltbar war, so war historisch der Terreur und der Kult des höchsten Wesens von nur kurzer Dauer. Die Ideen Rousseaus über das Verhältnis von Religion und Staat hatten sich entwickelt an dem Problem der Übereinstimmung des Einzelwillens mit dem Gemeinwillen. Die Revolution war in der Entfaltung ihrer religiösen Doktrinen wesentlich bestimmt durch ihren Kampf gegen die politische Macht der katholischen Kirche. Hier wie dort war die eigentliche Tendenz, der innerste Sinn aller Bemühungen gewesen, zur Eindeutigkeit der Formulierung, zur Einheit der Gestalt zu gelangen. Sei es, in der Idee die Spannung zwischen Mensch und Bürger zu lösen, sei es, in der historischen Wirklichkeit den säkularen Gegensatz zwischen Kirche und Staat zu beheben.

Beide haben es mit einer gebrochenen Wirklichkeit zu tun, mit dem Menschen, der zwischen seiner politischen und privaten Existenz hin- und hergerissen wird, der, um es modern auszudrücken, in dem Konflikt zwischen Staat und Gesellschaft steht. Das Thema dieses Konflikts hatte sich, so sahen wir, bei Rousseau im Verlaufe der Konstruktion des Sozialvertrages verschoben. Der Konflikt zwischen Privatinteresse und Gemeinwohl, den die ‚volonté générale‘ nicht bis zum Letzten zu beheben vermochte, wurde beseitigt, indem er gesteigert wurde zu der höheren Spannung von Staat und Religion. Ähnlich verschiebt sich in dieser Beziehung das Thema der Französischen Revolution von dem Problem Staat und Gesellschaft der Zeit der Erklärung der Menschenrechte zum offenen Kampf zwischen Staat und Kirche. ‚Religion civile‘ und ‚culte de l'Être suprême‘ sind schließlich beides gewaltsame Lösungsversuche des Urproblems der Rousseau'schen Philosophie und der Revolution: Wie können der souveräne Mensch und die in ihm liegenden Rechte und Neigungen in Übereinstimmung gebracht werden mit den Forderungen, die sich aus seinem Zusammenleben mit anderen ergeben?

VI.

Ein eigentümliches, bis dahin unerhörtes Pathos schwingt seit Rousseau und der Revolution durch alle gesellschaftsreformierenden und revolutionierenden Programme hindurch. Der Einsiedler von Montmorency hat eine neue Begeisterung in der Welt entzündet. Worin dieser besondere Anspruch des Rousseau'schen Sozialprogrammes begründet liegt, hat Ernst Cassirer in eindringlicher Weise dargelegt: es ist der Glaube, das Theodizeeproblem, um das Theologie und Metaphysik vergeblich gerungen hatten, politisch lösen zu können.¹ Dieser Glaube war es, der ihm selber zunächst die Feindschaft aller Welt zutrug, dann aber wie ein Funke zündete. Die Kirche schleuderte ihren Fluch gegen den Leugner der Erbsünde, der es wagte, eine Pädagogik auf den Leitsatz der «bonté naturelle» des Menschen zu gründen. Auf der anderen Seite aber entzweite er sich mit der Philosophenschule. Er war mit ihr in der Ablehnung des Erbsündendogmas einig, negierte aber die höchsten geistigen Manifestationen des Menschen, der doch gut war, Kunst und Wissenschaft. Wo konnte nun die Ursache des Bösen liegen, wenn Gott und Mensch gut waren? Rousseau gab eine neue Antwort: in der Gesellschaft. Gesellschaftsreform bedeutete von nun an nicht mehr bloße Verschiebung von Souveränitätsansprüchen. Es ging ihr seither um den Menschen, den sie zur Einheit mit sich selbst zurückbringen, den sie erlösen wollte. Es galt, die aus den Fugen geratene Welt wieder in Ordnung zu bringen, den Riß, der durch die Schöpfung ging, zu beseitigen. Das Grundproblem der Philosophie Rousseaus ergibt sich also aus einer Säkularisierung des Urthemas aller christlichen Theologie.

1. a. a. O. 206 ff. Allerdings sieht Cassirer die Säkularisierung m. E. nicht radikal genug. Er faßt das Rousseausche Gesellschaftsproblem als Problem der Moral im Kantischen Sinne auf. A. a. O. p. 195, 201, 204 ff., 512. Vgl. unten p. 82 ff.

Carl Schmitt hat gezeigt, wie die Grundbegriffe der Staatsphilosophie des 18. Jahrhunderts eine Säkularisierung theologischer Begriffe darstellen,² und Groethuysen gibt in seiner breit angelegten Untersuchung der französischen religiösen Populärliteratur des 18. Jahrhunderts eine Darstellung des Entwicklungsprozesses, im Verlaufe dessen sich das Bürgertum auf Grund einer neuen, diesseitigen Lebensauffassung allmählich aus dem Rahmen des kirchlichen Weltbildes herauslöst.³ Die Eigenart der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung ist nur zu begreifen von diesem christlichen Hintergrunde her, von dem sie sich mehr und mehr ablöst. Die Säkularisierung erreicht nun bei Rousseau ihren Höhepunkt, indem er über eine Verweltlichung der Begriffe wie des Souveränitätsbegriffes hinausgeht und das Kernproblem der Theologie von Paulus, Augustin, Luther und den Jansenisten zu einem Gesellschaftsproblem macht. Das Dasein des Bourgeois, der sich kaum erst in der Diesseitigkeit seiner Existenz gefunden hatte, wird bei Rousseau problematisch. Die Auflösung der transzendenten Bindungen, mit denen die Kirche den Menschen gehalten hatte, und damit unlöslich verbunden die Entpolitisierung der Stände durch den Absolutismus und die Bildung einer gleichförmigen Masse von Untertanen gegenüber dem Staat, d. h. mit anderen Worten die philosophisch-politische Auflösung der mittelalterlichen kirchlich-staatlichen Welt hatten den Privatmann geschaffen. Aber dieser neue Mensch erhebt für seine Privatexistenz den Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Politisch bekundet er in der Souveränitätsforderung des säkularisierten Naturrechts den Willen, sich zur öffentlichen Existenz im Staate zu erweitern. Philosophisch arbeitet er missionierend und werbend durch Aufklärung. Es mußte sich hier ein Konflikt ergeben. Kann Privatdasein als Privatdasein sich zum Staate erweitern? Solange die Frage noch nicht klar gestellt und geklärt ist, ist der neue Mensch nur ein «bourgeois».⁴ Rousseau stellt sich das Problem

2. Politische Theologie, München 1922.

3. Die Entstehung der bürgerlichen Welt- u. Lebensanschauung in Frankreich, 2 Bde. Halle 1927/1930.

4. Vgl. die bereits oben angeführte Definition von «bourgeois» zu Anfang des «Emile» E. VII, 8.

der Überwindung der Bourgeoisie durch gültige Erweiterung der privaten zur politischen Existenz. Die Ungelöstheit dieser Frage nun, d. h. die konkrete bourgeoise Gesellschaft, wie er sie vor sich sieht, macht er verantwortlich für das Übel in der Welt.

Das Böse aber, mit dem es dieses säkularisierte Theodizeeproblem zu tun hat, ist nicht mehr Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, sich diese Verschiebung zu verdeutlichen, weil sonst das Verhältnis der in der ‚*religion civile*‘ beschlossenen theologischen Begriffe zum Christentum nicht sichtbar wird, und vor allem uneinsichtig bleibt, wie die Fassung, die schließlich Karl Marx dem Gesellschaftsproblem gab, sich als Konsequenz aus den Ansätzen bei Rousseau ergab. Wir sahen oben bereits,⁵ daß Rousseau in seinem Briefe an den Erzbischof von Paris die eigentümlich christliche Fassung des Sündenbegriffes als Erbsünde ablehnte. Die Lehre von der Erbsünde sagte nach der strengen augustinischen Fassung, wie sie im Frankreich des 18. Jahrhunderts am unerbittlichsten von den Jansenisten vertreten wurde, über das Verhältnis des Menschen zu Gott folgendes aus: Die Sünde ist das unvermeidliche Erbe der Adamsnatur an den Menschen; er kann darum nicht durch bloße Willensanstrengung, sondern nur durch die Gnade Gottes, durch einen neuen Schöpfungsakt, von ihr befreit werden. Als Schöpfer, der die Welt aus Nichts geschaffen hat, ist Gott der das Geschick des Menschen absolut determinierende Herr. Durch freie, prädestinierende Gnadenwahl bestimmt er die einen zu ewigem Heil, die anderen zu ewiger Verdammnis. Die beiden Grundelemente dieses Sündenbegriffs lehnt Rousseau ab, nämlich die Unentrinnbarkeit der Schuld⁶ und das die *gemina praedestinatio* ermöglichende, aus dem Nichts schaffende Schöpferium Gottes.⁷ Zwar ist die ‚*bonté naturelle*‘ nicht moralische Makellosigkeit; aber der Mensch ist doch innerlich so intakt, daß er gut sein kann, wenn er will. Der Mensch hat gleichsam ein besseres Ich, an das man appellieren kann. Diesen im Grunde guten Menschen wird darum Gott,

5. Vgl. oben S. 28 ff.

6. L. B. XI 17 ff.

7. Im Briefe an Voltaire 1756. Vgl. oben p. 22.

auch wenn er gefehlt hat, nicht auf ewig verstoßen. Rousseau kann den Gedanken an ewige Verdammnis nicht mit seiner Idee einer moralisch gefaßten Gerechtigkeit Gottes vereinigen. Die Ungerechten werden wohl bestraft, aber nur zeitlich, und sie werden schließlich das Geschick aller Seligen im Antlitz Gottes teilen.⁸ An Stelle der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott ist der freie Wille getreten. Das Verhältnis zu Gott ist moralisiert; die Gottesferne des Sünders ist Unmoral, die Gerechtigkeit des Begnadeten ‚vertu‘ geworden.⁹ Der Mensch ist auf sich selbst gestellt und der gute Ausgang seines Heilsgeschicks nicht zweifelhaft. Im Hinblick auf Gott ist die Welt also in Ordnung. Von dieser Seite wird die Existenz des Bürgers nicht bedroht. An Stelle der christlichen Hoffnung auf Wiedergeburt ist das Bewußtsein vom immanenten Werte des Menschen und der sich daraus ergebenden Verpflichtung zur Tugend getreten. Bei Rousseau selber steigert sich dieses Wertbewußtsein zu wirklicher Begeisterung für ‚vertu‘; bei seinen Jüngern nimmt es nach seinem Tode sogar pseudoreligiöse Formen eines ihm dargebrachten Kultes an.¹⁰ Ein Risiko liegt nicht mehr in der Religion. Existenzbedrohend ist statt dessen das Gesellschaftsproblem geworden. Die Heilsgeschichte ist durch die Sozialgeschichte verdrängt. Wenn aber das Verhältnis der Welt zu Gott grundsätzlich in Ordnung ist und dennoch die Welt im argen liegt, dann ist das Übel, das durch eine Gesellschaftsreform behoben werden soll, nicht mehr eigentlich Sünde. Und Religion wird, wenn sie zur Lösung der profanen Gesellschaftsproblematisierung herangezogen wird, vom Staate aus gesehen, selber zu einem Problem. Wir sahen, wie fragwürdig die Konstruktion der Staatsreligion des «Contrat social» im Grunde war, wie sie schließlich zerbrach und Rousseau mit ihr. Von Rousseau führt ein direkter Weg zu Marx!

8. Prof. 215 ff.

9. Daß diese Verschiebung der Begriffe auch innerhalb der Kirche selber vor sich geht durch eine Anpassung an die Vorstellungswelt des Bürgers, hat Groethuysen im 1. Bde. seines Werkes gezeigt.

10. Vgl. dazu die höchst interessanten Einzelheiten bei Masson: Rousseau et la restauration religieuse. Paris 1916 p. 55 ff.

So wenig aber ein Zustand der Sündlosigkeit durch die Rousseau'sche Gesellschaftsreform hergestellt werden soll, so wenig ein moralischer Zustand in der uns geläufigen ethischen Bedeutung im Sinne des kategorischen Imperativs. Nun ist aber gerade Kant der Begründer einer auch heute wieder Schule machenden Interpretation Rousseaus, die ihn in dieser Weise deutet. Bestechend an dieser Auffassung ist, daß sie zu einer einheitlichen Erklärung, zu einer wirklichen Synthese der so schwer zu kombinierenden antithetischen Elemente seiner Philosophie gelangt. So urteilt Cassirer über Kants Rousseau-Deutung, „daß diese Interpretation die einzige ist, die die innere Einheit von Rousseaus Werk aufrecht erhält.“¹¹ Die im ganzen Werke Kants verstreuten Äußerungen Rousseaus hat Georg Gurwitsch zusammengestellt.¹² Für Kant ist Rousseau der „Newton der Moral“, der als erster den Unbedingtheitsanspruch der sittlichen Forderungen erkannt habe.¹³ Der Sozialvertrag bezwecke die Erlösung von der Entartung der Natur in Kultur durch Erhebung des Menschen zu einer moralischen Person, welches durch die Gründung einer bürgerlichen Verfassung bewirkt werde.¹⁴ Das sei der Sinn des *«Emile»* und des *«Contrat social»*. Soweit kann sich diese Deutung auf direkte Formulierungen Rousseaus berufen. So heißt es im *«Contrat social»*, daß die Staatsgründung, also die Beugung unter die *„volonté générale“*, den Handlungen des Menschen die Moralität gebe, die ihnen vorher mangelte.¹⁵ Aber was ist *„volonté générale“*? Ihr Zweck ist, wie Kant es definiert, die Synthese zwischen Freiheit und Gleichheit,¹⁶ d. h. in der Sprache des Rousseau'schen Urproblems ausgedrückt die Lösung des Konflikts *„homme-citoyen“*. Dieser erstrebte Einklang, die Auflösung des Gegensatzes, soll nun nach Kant dadurch bewirkt werden, daß die *„volonté générale“* „in jedem die reine, rechtlich-gesetzgebende Vernunft

11. a. a. O. p. 512.

12. Kant u. Fichte als Rousseauinterpreten. Kant-Studien Bd. XXVII (1922) p. 138—164.

13. Gurwitsch a. a. O. p. 139.

14. Gurwitsch a. a. O. p. 144 f.

15. C.s. 39; vgl. oben p.

16. Gurwitsch a. a. O. p. 149.

(homo noumenon)“ darstellt, die dem empirischen, auf sich selbst bedachten „homo phaenomenon“ entgegensteht.¹⁷ In Wirklichkeit war aber doch das Problem Rousseaus gerade — mit den Begriffen Kant's ausgedrückt —, den an seinem Vorteil interessierten ‚homo phaenomenon‘ zur Grundlage des Gemeinwesens zu machen. Im zweiten Kapitel des Genfer Manuskripts wird ja, wie wir sahen, der Versuch, den Staat auf philosophisch oder religiös begründete reine Moral aufzubauen, ausdrücklich als illusorisch bezeichnet.¹⁸ Wenn es demnach bei Rousseau heißt, daß der Gesellschaftsvertrag Moralität begründe, so offenbar in einem völlig unkantischen Sinne. Wir sahen oben, wie Rousseau gemäß den beiden antithetischen Ideen einer widerspruchslosen menschlichen Existenz zwei verschiedene Begriffe von Tugend geprägt hatte.¹⁹ In der «Profession» heißt es gelegentlich, daß Moral in gewissem Sinne überall bestünde, wo «sentiment» und «intelligence» Grundlage einer Ordnung seien. Gemäß der Idee des Sozialvertrags, eine Synthese zwischen Mensch und Bürger, zwischen Selbstsein und Außersichsein zu bewirken, gelangt er hier zu einem neuen Begriff moralischer Freiheit: sie ist Gehorsam gegenüber dem Gesetz, das man sich selbst gegeben hat; und zwar nicht gegenüber einem freiwillig anerkannten, sittlichen, kategorischen Imperativ, sondern gegenüber dem positiven staatlichen Grundgesetz, das politische Freiheit dadurch begründet, daß es den einzelnen „unentziehbare Macht gewährt“.²⁰ Kant konnte zu seiner ethischen Interpretation Rousseaus gelangen, weil er nicht das Genfer Manuskript vor Augen hatte, in dem die eigentliche Tendenz des Sozialvertrags klar zum Ausdruck gelangt. Denn in der endgültigen Fassung werden die ursprünglichen Begriffe bereits durchkreuzt und teilweise abgelenkt durch die Gedankengänge

17. Metaphysik der Sitten p. 163; zit. bei Gurwitsch p. 149.

18. Vgl. oben p. 45 ff.

19. Vgl. oben p. 30 ff.

20. Jellinek a. a. O. p. 8; auch Gurwitsch sieht in der Rousseau-Interpretation Jellineks den vollendeten Gegensatz zu der Kants; a. a. O. p. 150. — Den Moralbegriff des C.s. verdeutlicht weiterhin die Antithese Moral-Sklaverei; vgl. oben p. 55.

um die ‚*religion civile*‘.²¹ Durch das Hinzutreten dieser neuen Elemente ergab sich eine Verschiebung des Mensch-Bürger-Problems zum Problem Staat-Religion. Werden aber diese Elemente nicht in ihrem problematischen Charakter genommen, sondern von ihnen her eine einheitliche Interpretation des «*Contrat social*» versucht, so entzieht man dem Sozialvertrag vollends die Grundlage seiner ursprünglichen Fragestellung und verwandelt das konkrete soziologische Problem der Gesellschaft und sein profanes Pathos in eine religiös-ethische Frage.²²

Von hier aus betrachtet, stellt die neue Fassung, die Karl Marx dem Gesellschaftsproblem gab, nur die notwendige Konsequenz der ursprünglichen Ansätze Rousseaus dar. Rousseau hatte das Problem der menschlichen Existenz säkularisiert, in-

21. Man denke nur an die Verschiebung, die der Gerechtigkeitsbegriff auf dem Wege vom Manuskript zur Endredaktion erfährt. Vgl. o. p. 58 ff.

22. Die kantische Rousseau-Interpretation wird u. u. vertreten von Gurwitsch, Cassirer und Hashagen (zur Deutung Rousseaus H.Z. Bd. 148 p. 229—247). Sie hat eine imponierende Vertretung gefunden durch Franz Haymann: Jean Jacques Rousseaus Sozialphilosophie, Leipzig 1898. Haymann (p. 80 ff.) stellt richtig das Problem: Wie ist bei Bewahrung der Freiheit Herrschaft von Menschen über Menschen möglich, d. h. wie kann man zu gleicher Zeit ‚*homme*‘ und ‚*citoyen*‘ sein? Das wird durch die ‚*volonté générale*‘ gewährleistet. Diesen Gemeinwillen jedoch faßt H. moralisch als Verwirklichung des Prinzips des „Altruismus“ (p. 81), wenn auch nur im engen staatlichen Rahmen und nicht im Bereich der Menschheit. Der psychologische Ausgangspunkt der Staatskonstruktion Rousseaus ist der partikuläre Egoismus des Einzelnen. Dieser soll, so meint H., dadurch mit dem altruistischen Prinzip der ‚*volonté générale*‘ in Übereinstimmung gebracht werden, daß er im Sozialvertrag unter die Bedingung der ‚*égalité*‘ gestellt wird, so daß, was jeder an Nachteil oder Vorteil für die anderen beschließt, auch für ihn selber gilt. Aber damit ist das Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben; denn, so bleibt die Frage nach wie vor, was bewegt den Egoismus des Einzelnen, sich unter das Gesetz der ‚*égalité*‘ zu begeben auch dann, wenn es dem Einzelinteresse widerspricht? Die Gleichheit ist nicht die Brücke zwischen Egoismus und Altruismus, sondern das Wesensgefüge des Gemeinwillens selber. Wie wenig Rousseau selbst sein Problem als im Begriff der ‚*égalité*‘ gelöst ansah, geht daraus hervor, daß er, um die genuin nicht moralisch begriffene ‚*volonté générale*‘ zu ermöglichen, in der ‚*religion civile*‘ andere religiös-moralische Hilfskräfte herbeirufen muß. Hierdurch aber wird wiederum dem ursprünglichen Sozialvertrag der Boden entzogen. Es ist eben, wie Rousseau selber erkennt, eine Quadratur des Zirkels (an Mirabeau 1767).

dem er es zu einem Gesellschaftsproblem machte. Als sich jedoch seine profane Lösung als unmöglich erwies, wurde sie versucht mit Hilfe der Religion, die allerdings jetzt das ganze Unternehmen mit seinen ursprünglichen Motiven in Frage stellte. Marx vollendet die Säkularisierung, indem er das Verhältnis umkehrt: Die Existenz der Religion selber ist ein Zeichen gesellschaftlicher Zustände, die eine religiöse Verklärung benötigen. Der Kampf gegen bestimmte gesellschaftliche Zustände und der Kampf gegen Religion sind darum unlöslich miteinander verknüpft.²³ Denn Religion „ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist“.²⁴ Dabei bleibt das inhaltliche Thema der Gesellschaftsreform für Marx dasselbe wie für Rousseau. In einer Kritik der liberalen Rechtheerklärungen der Französischen Revolution sieht er sich vor das Problem ‚homme-citoyen‘ als vor das Grundproblem der Gesellschaft gestellt und bezeichnet es als Aufgabe der menschlichen Emanzipation, daß „der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen“ wird.²⁵ Nur das Mittel zur Lösung des Problems hat gewechselt. An Stelle des Sozialvertrags ist die proletarische Revolution getreten, die positive Verkehrung der absoluten Negation des Menschentums und des Staatsbürgertums, wie sie das Proletariat innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft darstellt.²⁶ Der Mensch als Mensch steht nicht am Anfang, sondern als gesellschaftliches Gattungswesen am Ende der Geschichte.²⁷ Sein Entwicklungsprozeß

23. Karl Löwith zeigt im Rahmen eines Aufsatzes über die philosophische Kritik am Christentum im 19. Jahrh., wie das ökonomische Programm von Marx u. der Standpunkt des historischen Materialismus durch eine kritische Bestimmung des Verhältnisses von Religion u. Gesellschaft gewonnen werden. A. a. O. p. 155—166.

24. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie a. a. O. I p. 264.

25. Zur Judenfrage a. a. O. I, 255.

26. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie a. a. O. I p. 278 ff.

27. Nationalökonomie u. Philosophie, a. a. O. I. p. 295, 297.

wird erkannt durch die Wissenschaft des historischen Materialismus. Sein Schöpfer — ist er selbst.²⁸ Der bürgerliche Beginn der Emanzipation des Menschen von der geschöpflichen Abhängigkeit bei Rousseau hat seine proletarische Vollendung durch Marx gefunden.

Die Vollendung der Säkularisierung des Existenzproblems ist gleichzeitig ihr Ende. Das Doppeldasein des Menschen als Privatmann und Staatsbürger ist ein geschichtlich durchaus begrenztes Phänomen. Weder die Antike noch das Mittelalter kannten diesen Zwiespalt. Er hatte seine groteske Zuspitzung empfangen in der Gleichzeitigkeit der Parolen des Klassenkampfes und des demokratischen Staatsbürgertums. Die von Rousseau und der Französischen Revolution ausgehenden Prinzipien standen damit am Ende ihrer geschichtlichen Wirkungsmöglichkeit. Neue revolutionäre Ideen geben die Parole einer Überwindung der Gesellschaftsspaltung in Klassen durch Begründung einer modernen berufsständischen Ordnung mit politischer Funktion. In dem Augenblick, wo im vollendeten Ständestaate der säkulare Zwiespalt von Privatmann und Staatsbürger überwunden sein wird, stellt sich das Problem der Existenz in neuer Weise. Rousseau und Marx hatten den Konflikt lösen wollen vom Interesse des souveränen Privatmanns her, sei es nun der private Einzelne oder die private Klasse. Das Verhältnis zur Religion betraf nicht mehr die Grundfrage des konkreten Daseins, sei es nun, daß man die Religion für den Notfall als moralisches Motiv zur Lösung des grundsätzlich auf säkularisierte Weise zu bewältigenden Existenzproblems zu Hilfe rief, sei es, daß man sie als Vernebelung der profanen Situation überhaupt ablehnte. Wo die Lösung des Verhältnisses von Mensch und Bürger jedoch nicht mehr so gedacht ist, daß der Staat sein Dasein von dem sich zur Öffentlichkeit erweiternden souveränen Privatmann empfängt, sondern beide, der Staat wie der Mensch, überhaupt ihr Dasein allererst empfangen von einem Dritten, das sie bindet und trägt, dem in ständischer Ordnung lebenden ‚Volk‘, da kann auch Religion über ihre Bedeu-

28. Auseinandersetzung mit dem Schöpfungsgedanken in „Nationalökonomie u. Philosophie“ a. a. O. I p. 305 ff.

tung als moralisches Motiv, als das sie vom souveränen, freien Individuum empfunden wurde, in ihrem ursprünglichen Rechte als existenzbegründende und -bedrohende Macht wieder erkannt werden. Und für den staatlich und christlich gebundenen, nicht souveränen Menschen, für den Menschen des ‚servum arbitrium‘, gewinnt das politisch und religiös gebundene Dasein die Möglichkeit echter Tragik zurück, wie sie Luther formulierte als ‚simul peccator et iustus‘.

Literatur.

zitiert als:

- | | |
|--|----------------------|
| <i>Rousseau, J. J.</i> : Du contrat social, éd. E. Dreyfus-Brisac, Paris 1896 (enthält im Anhang das Genfer Manuskript). | C. s. |
| — La Nouvelle Héloïse, par D. Mornet, 4 vol., Paris 1925/6. | N.H. |
| -- La «Profession de foi du vicaire savoyard», de Jean-Jacques Rousseau, éd. critique par P. M. Masson, Paris 1914. | Prof. |
| -- Correspondance générale de J. J. Rousseau, par Th. Dufour et P. P. Plan, Paris 1924 ff. | C. g. |
| -- Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, publiées par M. G. Streckeisen-Moultou, Paris 1861, (enthält «Projet de constitution pour la Corse»). | Streckeisen-Moultou. |
| -- für alle übrigen Werke:
Collection complete des œuvres de J. J. Rousseau par Du Peyrou, Deux-Ponts, 1782: | |
| Discours sur les sciences et les arts. | D. s. a. |
| Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. | D. o. i. |
| Discours sur l'économie politique. | D. p. |
| Lettre à d'Alembert. | L. d'A. |
| Emile. | E. |
| Lettre à Beaumont. | L. B. |
| Lettres écrites de la montagne. | L. M. |
| Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée. | G. P. |

Barruel, A. (S. J.): Journal ecclésiastique, Bd. II, Paris 1789.

Cassirer, E.: Das Problem Jean Jacques Rousseau. Archiv f. Gesch. d. Philosophie Bd. 41 (1932) p. 177—213, p. 479—513.

Champion, E.: J.-J. Rousseau et la révolution française. Paris 1909.

Chénon, M. E.: L'église et la révolution; in: Histoire générale du IV^e siècle à nos jours, publiée par Lavisce et Rambeaud; Bd. VIII: La révolution française, 1789—1799, cap. X.

- Collection complète des lois de 1788—1824, par J. B. Duvergier, Paris 1824 ff.
- Collection ecclésiastique ou Recueil des ouvrages faits depuis l'ouverture des états généraux relativement au clergé, par A. Barruel, Bd. I, Paris 1791—1793.
- Cordier, L.*: J.-J. Rousseau und der Calvinismus. Langensalza 1915 (Pädagog. Magazin Heft 608).
- Courtois, L. J.*: Chronologie critique de la vie et des œuvres de J.-J. Rousseau. Genève 1924.
- Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790 à 1800. Extraits des archives secrètes du Vatican, publiés par A. Theiner. Paris 1857/58.
- Faguet, E.*: Dix-huitième siècle. Etudes littéraires. (Rousseau p. 327—407). Paris 1890.
- Gierke, O.*: Johannes Aithusius u. die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 2. Aufl. Breslau 1902.
- Groethuysen, B.*: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. 2 Bde. Halle 1927, 1930.
- Hashagen, J.*: Zur Deutung Rousseaus. H. Z. Bd. 148 (1933) H. 2 p. 229-247.
- Haymann, F.*: Jean Jacques Rousseaus Sozialphilosophie. Leipzig 1898.
- Janet, P.*: Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale. Bd. II. Paris 1867.
- Jellinek, G.*: Die Erklärung der Menschenrechte. 4. Aufl. München 1926.
- Kant, I.*: Metaphysik der Sitten, hrg. von K. Vorländer, 4. Aufl. Leipzig 1922 (Philos. Bibliothek 42).
- Lanson, G.*: Histoire de la littérature française, 1. Aufl. Paris 1894. (Hier verwendet 22. Aufl., mit nur geringen Abweichungen gegenüber der 1.; p. 773—803).
- Löwith, K.*: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrh. I. Theol. Rundschau NF. 5, Heft 3 p. 131—172.
- Marx, K.*: Der historische Materialismus; die Frühschriften, 2 Bde. bei Kröner, Leipzig 1932.
- Masson, P. M.*: La profession de foi de Jean Jacques. Paris 1916.
— Rousseau et la restauration religieuse. Paris 1916.
- Mathiez, A.*: Rome et le clergé français sous la Constituante. Paris 1911.
- Parodie*: De la philosophie religieuse de J.-J. Rousseau, «Revue de Métaphysique et de Morale» (R. M. M.), Paris, Mai 1912, p. 295—320.
- Procès-verbal de l'Assemblée des communes et de l'Assemblée nationale, imprimé par son ordre. Paris 1789 ff.

Rees, W.: Die Entstehung der Deklaration der Menschenrechte. Leipzig 1912.

Schinz, A.: La pensée de J.-J. Rousseau, Essay d'interprétation nouvelle. Paris 1929.

Schmitt, C.: Politische Theologie; vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. München u. Leipzig 1922.

Stammler, R.: Notion et porté de la «volonté générale». «Revue de Métaphysique et de Morale», Paris, Mai 1912, p. 383—389.
